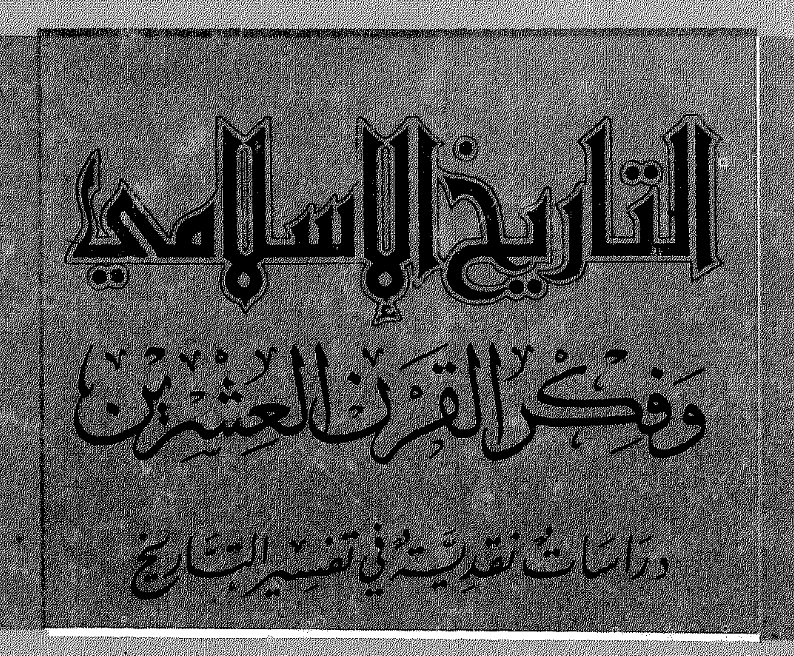


تأليف
الدكتور فاروق عمر

أستاذ التاريخ الإسلامي ورئيس قسم التاريخ
بكلية الآداب - جامعة بغداد

- حركة الخوارج
- البابكية والتفسير المادي للتاريخ
- حركة الزنج
- الزندقة في المفهوم النقدي
- حركة المختار الثقفي
- حول طبيعة الحركة الشعوبية
- بين المنصور والصادق
- العرب في العصر العباسي الأول
- أبو مسلم الخراساني
- الحركة الخرمية في العصر العباسي
- الترك والخفية العباسية

مكتبة النهضة - بغداد


التاريخ الإسلامي
وفكر القرن العشرين
دراسات نقدية في تفسير التاريخ

التاريخ الإسلامي
وفكر القرن العشرين

دراسات نقدية في تفسير التاريخ

تأليف
الدكتور فاروق عمر
أستاذ التاريخ الإسلامي ورئيس قسم التاريخ
بكلية الآداب - جامعة بغداد

مكتبة النهضة - بغداد

الطبعة الثانية ـ بغداد

منقحة ومزيده

١٩٨٥

الاهـــداء

الى ... زوجتي ليلـــى
التي ضحّت بالكثير من اجل بيت سعيد ومستقر
والى ... العم الدكتور وجيه نجـا
الذي طالما تناقشت وأياه في موضوعات الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم الكتاب

دعوة إلى قراءة جديدة للنصوص التاريخية القديمة

شهد القرن العشرون تقدماً ملحوظاً في الجهود الرامية لجمع الوثائق والمخطوطات وتنظيمها؛ فقد اكتشفت مادة مهمة من مخطوطات ووثائق تاريخية ساعدتنا على إعادة تقويم أحداث الماضي بطريقة تزيد من تفهّمنا لها وإفادتنا منها.

ومع ذلك كلّه فلا نزال نعاني ممن يعتقد « بالأطر المسبقة » وممن « يقلّد »، فلا زال العديد من مؤرخينا يعتمد كلّياً على تفاسير استشراقية عفى عليها الدهر دون تمحيص، ولذلك يقعون في عين الأخطاء التي وقع فيها المستشرقون قبلهم. ورغم أنّ هذه الآراء الاستشراقية باتت قديمة في أوروبا وظهرت تفاسير جديدة عدّلت فيها وغيّرت؛ إلاّ أننا لا نزال إلى يومنا هذا نتداول هذه الآراء ونستند عليها.

لقد فسّر بعض المستشرقين تاريخنا العربي - الإسلامي تفسيراً عنصرياً يقوم على صراع الشعوب داخل المجتمع الإسلامي الوسيط، وشاع هذا التفسير بين « المقلّدين » من مؤرخينا رغم أنه تفسير خاطىء. ولو كلّف هؤلاء الكتّاب أنفسهم عناء قراءة النصوص التاريخية بإمعان دون الاستناد إلى قراءات المستشرقين، لوجدوا أنّ التفسير العنصري لا يستند على أساس تاريخي أو نظرة موضوعية للأحداث.

إنّ هذه الدعوة إلى قراءة جديدة للنصوص التاريخية القديمة لا تقتصر على « المقلّدين » من كتّابنا بل إنها تشمل كذلك من يعتمد « النظرة المسبقة » في التفسير من الذين يعتمدون على مستشرقين آخرين. حاولوا تطبيق التفسير المادي للتاريخ. فتخبّطوا وخلطوا. وكان همهم أن يجعلوا من « أسلوب الإنتاج » و « صراع الطبقات » أساساً لظهور الحركات والمنعطفات التاريخية في الشرق العربي الإسلامي.

إنّ الصورة التي يعطيها كلا التفسيرين الضيّقين صورة قاتمة بعيدة عن الواقع، لأنها تحاول أن تجمع الشواهد الشاذة لكي تؤيد فرضيتها هذه أو نظرتها تلك.

ولعلّ ما تهدف إليه هذه البحوث التي بين يدي القارىء الدعوة إلى قراءة جديدة وعميقة للنصوص والوثائق عن تاريخنا العربي الإسلامي، دون الاعتماد على قراءات غيرنا لهذه النصوص.

أما الأمر الآخر الذي تسعى إليه هذه البحوث فهو تأكيد الفكرة القائلة بأنّ تاريخنا حين بدأ يكتبه أبناؤه المتحررون من إسار الفكر الدخيل، المستندون على نظرة ذاتية في فهم التراث وتفسيره... إنّ هذا التاريخ ظهر بوجهٍ جديد وبتفسيرٍ جديد يختلف عن الصورة التي جاء بها الاستشراق، ونقلها مؤرخون عرب حتى النصف الأول من هذا القرن دون تمحيص.

لقد اعتادت أوروبا بعد القرن السادس عشر الميلادي على مستوى حضاري، امتاز بتفوقه المادي والعلمي. وقد نسي مفكرو أوروبا وكُتّابها، أو تناسوا، المستوى الحضاري الواطىء الذي عاشته مجتمعاتهم في العصور الوسطى. بل إنهم لم يتحملوا حتى التفكير في حضارات لم تكن في يوم ما منافسة لهم فحسب، بل كانت أرقى منهم درجات عديدة. وإلى ذلك أشار المؤرخ بارتولد حين قال:

> **« نجد الأسس المتبعة في طرق البحث التاريخي تواجه صعوبة في إزالة الخرافة التي تعتبر أوروبا في كل العصور تحتل تلك الأهمية العالمية سياسياً وحضارياً كالتي تتمتع بها الآن ».**

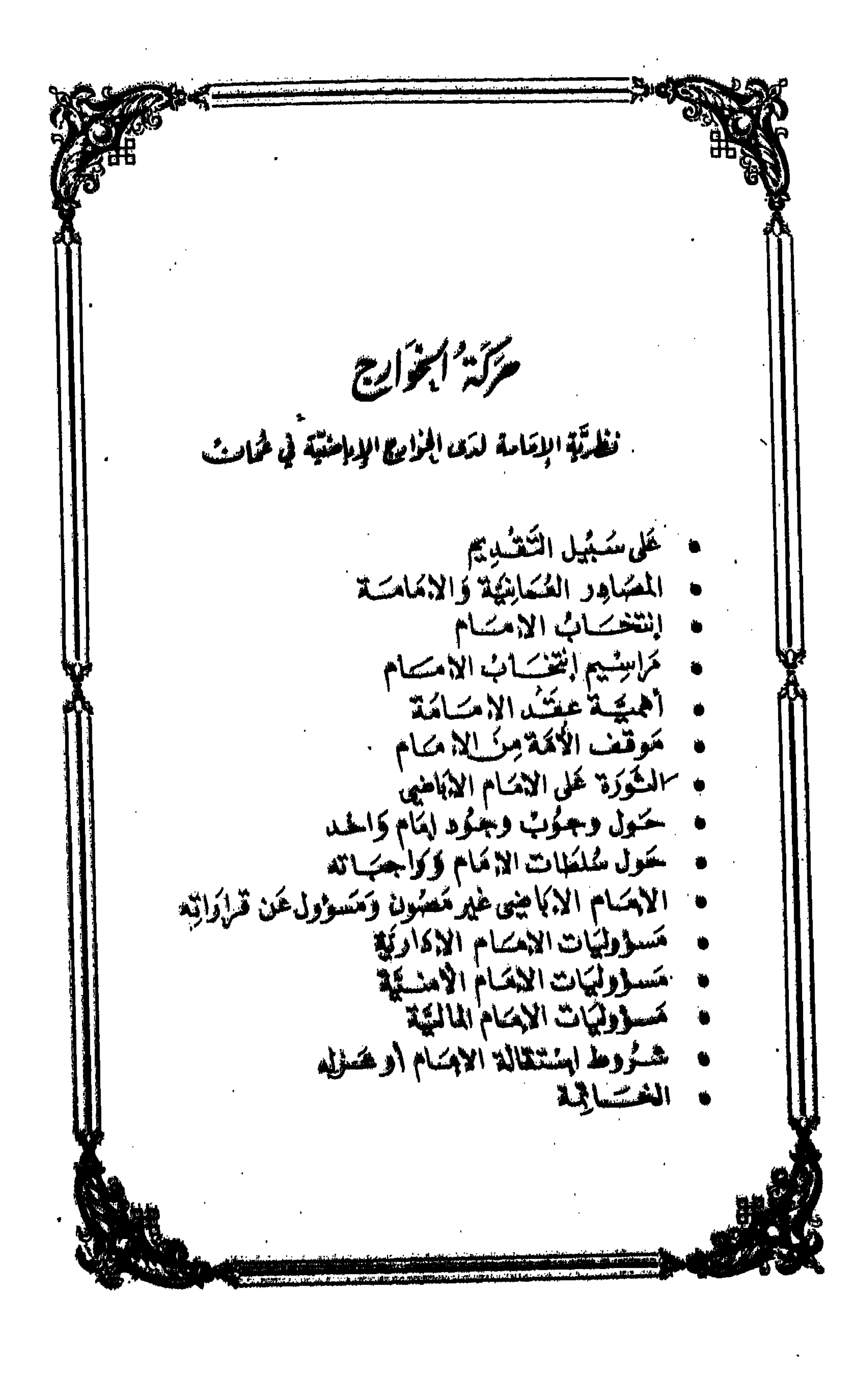
ومن هذا المنطلق نظر المستشرقون إلى التراث العلمي والفلسفي العربي الإسلامي على أنه مجرد إحياء وبعث جديد للتراث الإغريقي القديم وهي نظرة خاطئة... وبالغ بعض المستشرقين في تأثير الحضارة الفارسية في النظم الإسلامية وفي الفكر العربي الإسلامي. وأبرزَ مستشرقون آخرون الصراع بين العرب والأعاجم، مؤكدين على ظاهرة «التمييز» بين العرب والموالي في المجتمع الإسلامي، وهو ادعاء ليس له ما يبرره. بل إنّ بعضهم ذهب أبعد من ذلك؛ حين ادّعى بأنّ الإسلام نشأ عن أسطورة حبكت في عهد الخلافة لتركيز سلطة الطبقة الحاكمة!! فهو إذن يتناسب مع مصلحة «الأرستقراطية» مالكة الرقيق أو الإقطاعيين.

ومنذ أن كتب نولدكه عن حركة الزنج واعتبرها «ثورة العبيد» المظلومين الذين يعانون من التمييز الاجتماعي والاقتصادي... ومنذ أن كتب ابراهيموف عن البابكية واعتبرها «انتفاضة» الأذربيجانيين ضد «التسلّط العربي»... ومنذ أن رَوَّج مستشرقون ومستعربون آخرون لحركات الزندقة والشعوبية والقرامطة، فاعتبروها حركات «تحررية» ناضلت من أجل العدالة والمساواة «والاشتراكية»!!... نقول: منذ أن كتب أولئك، حذا المؤرخون من شرقيين وغربيين حذوهم، فأصبحت تلك الفرضيات التي لا تستند إلى روايات التاريخ وحقائقه نظريات مسلّم بها وليس هناك مجال للتشكيك بها.

والمطلوب منّا تجاه هذه الآراء الغريبة والتفسيرات المتحاملة، التصدي لها بمعالجة أكثر موضوعية لوقائع التاريخ العربي الإسلامي، وتقويم مظاهره المختلفة بتبنّي تفسير ينطلق من وجهة نظر شمولية في فهم التاريخ وتفسيره. إننا لا نريد لمجتمعنا أن يتنازل عن إرثه الحضاري وقيمه المميزة وخصوصيته ويستبدلها بِقِيَم غريبة عنه.... والأمرُ متوقف علينا أولاً وآخراً.

بغداد - ١٩٨٥

المؤلف



حركة الخوارج

نظرية الإمامة لدى الخوارج الإباضية في عمان

- على سبيل التقديم
- المصادر العمانية والامامة
- إنتخاب الامام
- مراسيم إنتخاب الامام
- أهمية عقد الامامة
- موقف الأمة من الامام
- الثورة على الامام الاباضي
- حول وجوب وجود امام واحد
- حول سلطات الامام وواجباته
- الامام الاباضي غير معصوم ومسؤول عن قراراته
- مسؤوليات الامام الادارية
- مسؤوليات الامام الأمنية
- مسؤوليات الامام المالية
- شروط استقالة الامام أو عزله
- الخاتمة

حركة الخوارج

نظرية الإمامة لدى الخوارج الإباضية في عمان

لا يكتفي بعض مؤرِّخينا المحدثين بتسليط الأضواء على حركات سلبية في تاريخ العرب الإسلامي من أمثال حركات الزنج والخرَّميّة والحشاشين ومن لفّ لفّهم... بل إنهم يحرِّفون، عن قصد، حقيقة هذه الحركات، وذلك بانتقاء ما يلائم أهدافهم من الروايات من أجل تشويه مسيرة التاريخ العربي.

ونحن لا ندّعي لذلك التاريخ العصمة والكمال، ولكننا نسأل .. لماذا ينسى أو يتناسى هؤلاء الكتّاب بأن هناك حركاتٍ ثوريةً أخرى عملت داخل نطاق المجتمع الإسلامي، ومن أجل تطويره ودفعه نحو الأفضل، وكان عمل هذه الحركات سواءٌ من الناحية السياسية أو العقائدية ضمن إطار الإسلام وداخل حدوده؟؟!! من هذه الحركات الثورية موضوع بحثنا في هذه المقالة.. الخوارج الإباضية في عُمان.

على سبيل التقديم

يعتبر الخوارج أنفسهم الممثلين الحقيقيين للأمة الإسلامية، فهم «أهل العدل» ومنهاجهم «منهاج أهل العدل» وأئمتهم «أئمة العدل» خلفاء رسول الله ﷺ في تطبيق قواعد الإسلام ومبادئه[1] وفي رأي الخوارج عامة أن الإمام

---

(١) أبو المؤثر: الأحداث والصفات، مخطوطة بدار الكتب المصرية، ورقة ٣. - أبو إسحق الحضرمي: مختصر الخصال، مخطوطة بدار الكتب المصرية، ورقة ٧٠ أ فما بعد. - الصائفي: كنز الأديب وسلافة اللبيب، مخطوطة بجامعة كمبردج، ورقة ٨٢ ب.

يجب أن يختار من قبل الأمة اختيارا حرا. ليس لاعتبارات الأصل أو القبيلة أو الجنس وزن فيه. كما وأن الأمة تحتفظ لنفسها بحق عزل الإمام إذا أخل بشروط العقد بينه وبين الجماعة. وقد تعلق الأمة أو تؤجل اختيار الإمام في ظروف معيّنة أو بسبب عدم وجود مرشح كفؤ لهذا المنصب[٢].

بدأت الدعوة السرية الاباضية في البصرة. ونجحت في كسب الأنصار في عُمان. حيث انتخب الجلندى بن مسعود أول إمام للاباضية في عُمان مع بداية تأسيس الخلافة العباسية في العراق. وقد تعاقب الأئمة الاباضية على حكم عُمان حتى انتخب الصلت بن مالك الخروصي سنة ٢٣٧ هـ/٨٥١ م. الذي حكم فترة طويلة حتى سنة ٢٧٢ هـ/٨٨٦ م. حتى أصبح شيخا مسنا مما حدا ببعض الفقهاء والعلماء بقيادة موسى بن موسى إلى عزله وانتخاب راشد بن النظر بدله[٣].

إنّ عزل الصلت بن مالك يمثّل منعطفا مهما في تاريخ الإباضية في عُمان. ذلك لأنه أدى إلى أزمة سياسية وفكرية حادة بين مدرستين فكريتين أولاهما: مدرسة الرستاق التي أنكرت عزل الصلت وتبنّت آراء متطرفة حول طبيعة الإمامة. والأخرى: مدرسة نزوة التي كانت أكثر اعتدالا في آرائها وأكثر اتساما بالتوفيق[٤]. وقد نتج عن ذلك انشقاق في صفوف الإباضية بين مؤيدين للإمام الصلت ومعارضين له، وإلى تباعد الثغرة بين القبائل اليانية والنزارية من مؤيّدي المذهب الإباضي في عُمان، مما شجع الخلافة العباسية في بغداد على التدخل واستعادة سيطرتها على عمان سنة ٢٨٠ هـ/٨٩٣ م. حيث سقطت الإمامة الإباضية. ولم يستطع المذهب الإباضي أن يعيد نفوذه السياسي في عُمان إلاّ بعد مرور حوالي القرن ونصف القرن من الزمان.

لقد بقيت مسألة عزل الإمام الصلت بن مالك، أو بمعنى آخر نظام الإمامة الإباضية، من أعنف مظاهر المشادّة حدّة بين الفقهاء أو العلماء الإباضية من

---

(٢) راجع: Bathurst: **The Ya'rubid Dynasty**, Ph.D. Thesis. Oxford, 1967.

(٣) الأزكوي: كشف الغمة الجامع لأخبار الأئمة. مخطوطة بالمتحف البريطاني، ورقة ١٣٣ أ.

(٤) راجع: Wilkinson: **The Ibadi Imamat**, B.S.O.A.S., 1970.

بمثلي المدرستين الفكريتين آنفتي الذكر، بل إن هذه المسألة ظلت القضية المركزية في كتابات العلماء العُمانيين حتى القرن الثامن عشر الميلادي حين ظهر مؤرِّخون عُمانيون من نمطٍ جديد[٥]، كتبوا في تاريخ عُمان عامة دون أن يحصروا أنفسهم بقضية الإمامة واختلاف الرأي فيها.

المصادر العُمانيّة والإمامة

إن معالجة نظام الإمامة من حيث أصولها ومراسيمها وطريقة انتخاب الإمام والبيعة له، ليس بالأمر السهل بسبب ندرة المعلومات في مصادر التاريخ العُماني، على أن المصادر الفقهية الإباضية تزوّدنا ببعض المعلومات عن طبيعة الإمامة حيث تخصّص أحياناً باباً معيناً عن الإمامة[٦]. وسنحاول هنا أن نجمع هذه المعلومات المتناثرة من المصادر الفقهية والتاريخية لنكوّن منها صورة عن طبيعة الإمامة الإباضية.

إنتخاب الإمام

الانتخاب هو الوسيلة الاعتيادية لاختيار الإمام الإباضي. وعلى الشخص المرشح أن يكون رجلاً كاملاً لا يعاني من معوقات جسمية أو عقلية. يقول أبو المؤثر في ذلك:

«ومما ينبغي للإمام أن يكون صدوقاً، وفياً، جواداً، رحيماً، كريماً، عفيفاً، ورِعاً، قنوعاً، نزيهاً عن الطمع، مصلحاً بين الناس بجهده بين رعيته وبحكمه وقسمته، لا يتفاضلون معه إلا بقدر فضلهم في الخلق وحسن المعرفة بالحقّ والنصيحة»[٧].

أما الصائفي فيرى بأن الإمام لا يكون إلا[٨]:

---

(٥) Idem: Bio-Bibliographical Background to the Crisis... Arabian Studies, Vol. III, PP.137-164.

(٦) يخصص الصائفي مثلاً باباً عن الإمامة في كتابه: كنز الأديب وسلافة اللبيب، وقد ترجم الدكتور ولكنسون مقتطفات من هذا الباب وعلّق عليها في مقالته عن الإمامة الإباضية.

(٧) أبو المؤثر: الأحداث والصفات، مخطوطة بدار الكتب المصرية، ورقة ٢٦.

(٨) الصائفي: كنز الأديب وسلافة اللبيب، مخطوطة بجامعة كمبردج، ورقة ٨٢ أ.

« رجلاً بالغاً عاقلاً مميزاً، لا أصمّ ولا أعمى، ولا أخرس ولا ناقص الجوارح، التي يسقط بها عنه فرض الجهاد، ولا مجنوناً ولا معتوهاً، ولا خصياً ولا مجبوباً، ولا حسوداً ولا كنوداً، ولا كذاباً ولا مخلف الوعد والعهد، ولا سيء الخلق ولا بخيلاً، ولا أبله ولا متهماً، وكذلك الوالي ».

وأكد الحضرمي هذه الشروط، فلاحظ أن يكون الإمام:

« رجلاً بالغاً حرًّا عاقلاً، ليس بأعمى ولا أصم، ولا أخرس، فصيحاً بالعربية، صحيحاً ليس بزمن ولا مقطوع اليدين أو الرجلين، وأن يكون من أهل العلم والورع في الدين، وممن لم يقم عليه حدّ من قطع ولا جلد »[٩].

ويلاحظ في هذه الصفات أنها تستثني المرأة والطفل، وترى أن الرجل يجب أن يكون حراً، ولا شكّ فإن تقرير الصفات الشخصية الأخرى تعتمد على الناخبين ووجهات نظرهم في المرشح للإمامة.

مراسيم إنتخاب الامام

تؤكد الأصول المتبعة في اختيار الإمام الإباضي أنها يجب أن تتمّ مباشرةً مع وفاة الإمام الحاكم وليس أبداً قبل وفاته. وهذا يعني أن الإمام المتوفى ليس له دور أو تأثير كبير في انتخاب الإمام الجديد، رغم أن رأيه ربما يكون معروفاً.

ويشير الصائفي إلى مراسيم بيعة الإمام فيقول[١٠]:

«فيمدّ أفضلهم [أهل الحل والعقد] يده فيصافح بها الإمام ثم يقول إنّا قدّمناك إماماً على أنفسنا والمسلمين، على أن تحكم بكتاب الله وسُنّة نبيّه عليه السلام، وعلى أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتظهر دين الله الذي تعبد به عباده، وتدعو إليه ما وجدت إلى ذلك سبيلاً.

(٩) الحضرمي: مختصر الخصال. ورقة ٧٠ ب. - راجع كذلك: السالمي: مدارج الكمال. ص ٣٥. القاهرة.

(١٠) الصائفي: كنز الأديب وسلافة اللبيب. مخطوطة بجامعة كمبردج. ورقة ٨٢ أ.

فإذا قال نعم وجبت البيعة وثبتت العقدة هذا إذا كان على الدفاع، وإن أرادوا على الشراء زادوا « وعلى الجهاد في سبيل الله » فكلما كثر المبايعون له كان أفضل، ويكون واحداً بعد واحدٍ، ثم يجعلون الكمة على رأسه والخاتم في يده.

ثم يخطب الخطيب بصحة البيعة والتكبير والتحميد بعد صلوة الفرائض، ويقول بعد ذلك لا إله إلاّ الله، لا حكم إلا لله، ولا حكم لمن حكم بغير ما أنزل الله، ولا طاعة لمن عصى الله، لا حكم إلا لله خلعاً وفراقاً لأعداء الله ».

وواضح أن قسم إمام الدفاع يختلف عن قسم إمام الشراة، ذلك لأن أهمّ واجب للإمام الثاني هو الجهاد وتوسيع رقعة الدولة الاباضية. وأول عمل يقوم به الإمام المنتخب هو دفن الإمام المتوفى، وهذا يعني أنه يجب انتخاب الإمام الجديد خلال ساعات من وفاة الإمام السابق:

« وإذا مرض الإمام مرضاً مخوفا، فلا يجوز أن يقدم إمام قبل موته، ولكن إذا مات قدموا غيره قبل أن يقبر وليصلي هو على الإمام الميت، فان لم يجد سبيلاً صلى عليه قاضي المصر »[١١].

أما إذا أعقبت وفاة الإمام اضطرابات أدت إلى الإخلال بالأمن والنظام، وحالت دون الانتخاب، فإن الانتخاب يجب أن يتمّ في أول فرصة تسنح « لأهل العدل » بالاجتماع. واذا رفض الإمام الإمامة بعد أن رشحه المسلمون لها، فيجب أن يقتل[١٢]. قبل أن ينظر المسلمون في ترشيح أحدٍ غيره.

أهمية عقد الإمامة

يعتبر الاباضية نظام الإمامة فريضةً من الفرائض التي أوجبها الله فيقول الصائفي[١٣]:

---

(١١) الصائفي: كنز الأديب وسلافة اللبيب، مخطوطة بجامعة كمبردج، ورقة ٨٣ أ.
(١٢) راجع: الأزكوي: كشف الغمة الجامع لأخبار الأئمة، الباب ٣٣.
(١٣) الصائفي: كنز الأديب وسلافة اللبيب، مخطوطة بجامعة كمبردج، ورقة ٩٩ أ.

« الإمامة فريضة والعقد فيها وسيلة والفرض إذا وجب بالإجماع لم يسقط بعدم الوسيلة ولا بتركها. وقيل إن الرضى والتسليم يقومان مقام العقد الصحيح أو أقوى منه. فإذا وقع الرضى والتسليم فأيّ عذر يبقى له ».

ويشير في موضع آخر إلى أن الإمامة:

« تثبت بغير عقد إذا وقع التراضي به من الخاصة من أهل العلم والحلّ والعقد »[١٤].

أما أبو المؤثر فيقول:

« وإن من دين الله الإمامة. وهي حقّ لله واجب على عباده لإقامة الحدود وإنصاف المظلوم والحكم بين الناس عامة... فإذا ظهر المسلمون اجتمع في الأرض فقهاؤهم وأهل الرأي وأهل الفضل منهم واجتهدوا لله في النصيحة واختاروا رجلاً طاعةً لله لا لطاعتهم.. »[١٥].

ويبدو من هذه النصوص أن الإمامة فرض واجب، وهي تأخذ شكل العقد بين الإمام والرعية، وبموجب هذا العقد يكون للإمام (الولاية) والطاعة من الرعية بشرط عدم إخلاله بشروط العقد وقيامه بواجباته. أما إذا أخلّ بواجباته فالرعية في حلّ من العقد ويكون الإمام بمنزلة (البراءة).

ذلك يقول كتاب الكفاية:[١٦]

« الولاية والبراءة فرضان في كتاب الله لا عذر للعباد في جهلهما ».

---

(١٤) المصدر السابق. ورقة ٨٢ ب.

(١٥) أبو المؤثر: الأحداث والصفات. مخطوطة بدار الكتب المصرية: ورقة ٢٦.

(١٦) لقد نقل الأزكوي جزءاً من كتاب الكفاية ضمن كتابه: كشف الغمة الجامع لأخبار الأئمة. راجع: الأزكوي، الباب ٢٧.

وواضح من هذه النصوص أن العقد يحمي الرعية مثلما يحمي الإمام على حد سواء ، ورغم أنّ الانتخاب هو الوسيلة الاعتيادية لاختيار الإمام فإن الدعم المهمّ لولاية الإمام وسلطته التي يحكم من خلالها يأتي عن طريق « الرضى والقبول » الذي يعبِّر عنه أهل الحلّ والعقد وأهل العدل وهم « النخبة » من الرعية بسبب قناعتهم بأهلية الإمام وقابليته للحكم.

« فإن استقام على منهاج أهل العدل تثبت إمامته بولاية الأولياء له »[١٧].

موقف الأمة من الإمام

ومن واجب الأمة طاعة الإمام ومساندته بعد بيعته:

« وعلى الرعية طاعته ونصرته إذا بلغت إليهم قدرته وأحكامه وحمايته ما استقام على الحقّ.. »[١٨]

ويقول الصائغي في موضع آخر: « وإذا أراد الإمام المعونة من رعيته في موضع لزوم المئونة فليكن أمره مطاعاً.. »[١٩].

وعلى المسلمين أن ينصروا إمامهم في قتاله للمرتدين والعصاة ، كما ويمكن للإمام الإباضي أن يستعين بالعبيد في جهاده:

« وللإمام أن يشتري العبيد من بيت مال الله، ويتخذهم في جهاد العدوّ وعزّ دولة المسلمين »[٢٠].

ويمكنه كذلك أن يستعين بأهل الشرك على قتال أعدائه من أهل القبلة[٢١]:

« وللمسلمين أن يستعينوا على عدوهم من أهل القبلة بأهل الشرك من اليهود والنصارى والهند والزنج والعجم وغيرهم، إذا رأوا في

(١٧) الصائغي: كنز الأديب وسلافة اللبيب، مخطوطة بجامعة كمبردج، ورقة ٨٢ ب.

(١٨) المصدر السابق، نفس الورقة.

(١٩) المصدر السابق، ورقة ٩٣ أ.

(٢٠) المصدر السابق، ورقة ٨٦ ب.

(٢١) المصدر السابق، ورقة ٨٥ أ.

ذلك القوة على عدوهم، لأنه قيل يجوز أن يُستعان بعاص على عاص مثله، فيعاقب المُستعان عليه ويترك المستعان به لئلاّ يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

على أن استعانة الإمام الإباضي بهؤلاء مشروطة[٢٢]:

«وليس للإمام أن ينتصر بالكفار إلا أن يكون قاهراً للذين ينتصر بهم أخذاً على أيديهم، لا يحدثون حدثاً في أمر المسلمين فحينئذ يسعه أن ينتصر بهم».

أما الفاسقون فلا يمكن الاستعانة بهم:

«وليس لإمام المسلمين أن ينتصر بالفاسقين ثم يظهر ظلمهم وعسفهم في الرعية»[٢٣].

ولعلّ كل هذا التأكيد على ضرورة نصرة الرعية للإمام الإباضي أثناء الأزمات الداخلية أو قتال الأعداء في الخارج، مردّه إلى عدم وجود جيش نظاميّ ثابت لدى الدولة الإباضية في عُمان. فلما كان واجب كل الأتباع الإباضية مساعدة الإمام ونجدته ضدّ العدوّ، فليس هناك من حاجة إلى جيش نظاميّ قائم. بل إن وجود مثل هذا الجيش، في رأي الإباضية، خطر على المجتمع لأنه سيؤدي بالتالي إلى فرض سلطة دكتاتورية جائرة يمارسها الإمام معتمداً على الجيش. وهذا هو «سلطان الجَوْر» وليس سلطان العدل.

لقد أدرك الفقهاء الإباضية خطر تحوُّل الإمام إلى سلطان جائر يستمدّ سلطته من جيش ثابت، ولذلك فقد أصرّوا المرة تلو الأخرى بضرورة حلّ الجيش وتفرّق الإباضية وعودتهم إلى مناطقهم بعد كلّ موقعة أو معركة. ولذلك فقد أصرّ الفقيه موسى بن أبي جابر على أن يتفرق الشراة بعد موقعة المجازة سنة ١٧٧ هـ/سنة ٧٩٣ م. قبل انتخاب إمام جديد. وحين أراد الإمام المهنا بن جيفر اليحمدي إنشاء جيش نظاميّ مركزي عارضه الفقهاء، وأدى الأمر إلى

(٢٢) المصدر السابق. ورقة ٩٠ أ.

(٢٣) المصدر السابق. نفس الورقة.

أزمة داخلية حتى ان بعض الفقهاء وقف عن تأبيده[٢٤].

وإذا كان الجهاد وحرب الأعداء واجب، فإنه يعتمد على الظروف التي تمرّ بها الإمامة الاباضية، ولذلك فإن التقية جائزة عندهم. حيث يقول الصائفي:

« التقية على ثلاثة وجوه: وجه فريضة، ووجه توسع، ووجه لا يسع »[٢٥].

فعلى الإمام أن يجاهد إذا لم يكن له عذر في عدم الجهاد، وإذا كان عدد أتباعه على الأقل نصف عدد أتباع عدوّه. أما إذا كانت قوّته تضعف عن الأعداء فعليه بالتقية.

« ويحسن به الظنّ أنه لم يجد أعواناً، أو خاف على نفسه، أو خذله أصحابه. وأما إذا كان عنده كنصف العدوّ ثم ترك وأهمل وصحّ ذلك، وجب خلعه »[٢٦].

وفي رأي الخوارج الإباضية أن الإسلام عاش في حالة ظهور في حياة الرسول ﷺ وعهدي أبي بكر وعمر بن الخطاب، ثم انحرف عثمان:

« أبو بكر وعمر هما عند المسلمين في الولاية، ولكن عثمان كان في منزلة البراءة عند المسلمين »[٢٧].

وفي محاولتهم إعادة الإمامة الإسلامية الحقيقية رفض الإباضية الأساليب المتطرفة، وعمدوا إلى أسلوب الدعوة السرية الهادئة، وكسب الأنصار بصورة تدريجية، واختيار أنسب الأقاليم لبناء المجتمع الخارجي الإباضي، ثم تأسيس الإمامة الإباضية.

وكانت التقية جائزة عندهم في فترة الدعوة السرية في البصرة حتى أن جابر

---

(٢٤) راجع: wilkinson: The Ibadi Imamat, B.S.O.A.S., PP.536-537, 1970.

(٢٥) الصائفي: كنز الأديب وسلافة اللبيب، مخطوطة بجامعة كمبردج. ورقة ٩٩ ب.

(٢٦) المصدر السابق، ورقة ٥٨ أ.

(٢٧) راجع: محمد بن موسى. كتاب الكفاية، ضمن مخطوطة كشف الغمة الجامع لأخبار الأئمة.

ابن زيد لم يصرّح بمذهبه الإباضي، وأنكر عقيدته لمن لا يعرفه، وكانت الإمامة وأنصارها في «حالة قعود»[٢٨]

ثم بدأت الحركة الإباضية تنشط، ودخلت فترتها الفعالة في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، ومع ذلك فقد كان الدعاة الإباضية حذرين جداً من السلطة الأموية، ودعوا إلى مذهبهم بسرّية تامة. وهذه هي «فترة الكتمان».

وحين استطاع الإباضية تأسيس دولتهم في عُمان مع بداية الخلافة العباسية، بدأت «فترة الظهور»[٢٩] حيث تعيش الجماعة الخارجية وتظهر عقيدتها بصورة علنية. وفي هذه الفترة يكون واجب الإمام توسيع «المصر» أي توسيع رقعة الدولة الإباضية عن طريق الجهاد ضد «الجبابرة» و «الملوك». وبهذه الطريقة يتمّ تحقيق الهدف النهائي، وهو انتشار المذهب الإباضي وتطبيقه على الجماعة الإسلامية.

والأئمة الإباضية نوعان رئيسيان: الإمام الشاري وهو إمام الإباضية خلال فترة التوسع والجهاد حيث يكون الخوارج من «الذين يشرون أنفسهم ابتغاء مرضاة الله». أما الإمام الدفاعي أو المدافعي فواجبه الدفاع عن المسلمين ضد الأعداء أكثر من الهجوم أو التوسُّع، وحين يبايع، فإنه يبايع «على الجهاد في سبيل الدفاع»، وكونه اماماً على الدفاع يعفيه من واجبات الإمام الشاري. والملاحظ أن غالبية الأئمة الإباضية في عُمان كانوا على الدفاع.

---

(٢٨) راجع: wilkinson: Op. Cit., P.537. مهدي طالب هاشم: الحركة الإباضية في المشرق العربي (رسالة ماجستير) بغداد ١٩٧٧.

(٢٩) يشير الحضرمي إلى شروط إمامة الظهور فيقول: «والذي يوجب الإمامة ثلاث خصال:
أولها - قوة أهل الدعوة.
وثانيها - أن يكون أهل الدعوة أربعين رجلاً أحراراً بالغين أصحاء.
وثالثها - أن يكون فيهم ستة رجال فصاعداً أهل علم بأصول الدين، والفقه، من ذوي ورع وصلاح في الدين. فإذا اجتمع لأهل الدعوة هذا الوصف، وجب عليهم أن يعقدوا الإمامة لأفضلهم في الدين والعلم والورع». (راجع: مختصر الخصال، ورقة ٧٠. - مهدي طالب هاشم: المصدر ال[illegible]، ص ٣١٣).

الثورة على الإمام الاباضي

إن الثورة على الإمام العادل منكرة عند الإباضية، وعلى الإمام أن يجبر أهل الفساد والمعاصي على الرجوع إلى الحقّ ويقاتلهم على ذلك، وعلى الإباضية أن ينصروا إمامهم:

«ومن عصى الإمام العادل، فقد ركب كبيرةً من الذنوب، وهذا إذا ثبتت إمامته»[٣٠]

ولذلك أنكر العديد من علماء الاباضية عزل الصلت بن مالك من قبل موسى بن موسى، واعتبروا الأخير متمرِّداً مستولياً على الإمامة حيث **«لا يجوز إقامة إمام فوق إمام قبله، ولم يصحّ على الأول ما تزول به إمامته»[٣١]**. وأشار أبو المؤثر بأن الإمامة لا يمكن أن تأتي عن طريق «الغلبة» والقوة **«ولا يمكن أن تختلس أو تغتصب»**. ويؤكد البسيوي نفس المعنى ويحرم التقديم على الإمام العدل ويعتبره بدعة حيث يقول:[٣٢]

«الإجماع على تحريم التقديم على الإمام العدل المتفق عليه قبل ظهور كفره...»

على أن الصائغي يعكس وجهات النظر المختلفة في حلقات الفقهاء الإباضية في عُمان خاصة بعد عزل الإمام الصلت بن مالك حين يقول:

«إن كان الإمام الأول إماماً عادلاً صحيح الإمامة، ولم يفعل شيئاً ونصب فوقه إمام بلا شيء يوجب نصب إمام عليه وأنكر الإمام الأول ذلك، فالآخر في ظاهر الأمر مخطىء، وإن لم ينكر ففي الآخر اختلاف...»[٣٣].

---

(٣٠) الصائغي: كنز الأديب وسلافة اللبيب، مخطوطة بجامعة كمبردج، ورقة ٨٢ ب. ٨٣ ب.

(٣١) المصدر السابق، ورقة ٨٩ ب.

(٣٢) أبو المؤثر: الأحداث والصفات، مخطوطة بدار الكتب المصرية، ورقة ٤ . ٥. - البسيوي: الحجة على من أبطل السؤال في الحدث الواقع بعُمان، مخطوطة بدار الكتب المصرية، ورقة ١٦.

(٣٣) الصائغي: كنز الأديب وسلافة اللبيب، مخطوطة بجامعة كمبردج، ورقة ٨٩ ب.

حول وجوب وجود إمام واحد

ولا يجوز عند الاباضية أن يكون هناك أكثر من إمام واحدٍ في المصر الواحد ، يقول الصائفي :[٣٤]

« ولا يجوز إمامان في مصر إلاّ أن يكون بينهما سلطان جائر، فإن ذهب السلطان الجائر واتصل سلطان الإمامين، سقطت إمامتهما، واختار المسلمون إماماً منهما أو من غيرهما ».

ويؤكد البسيوي نفس المعنى حيث يشير: « وفي الرواية عن رسول الله ﷺ أنه قال: إذا ظهر إمامان فاضربوا عنق أحدهما ». ويضيف الحضرمي شرطاً آخر، عدا شرط السلطان الجائر آنف الذكر، وهو وجود بحر بين الإمامتين فيقول:

« ألا يعقدوا لأحد قبله من المسلمين إلا أن يكون بينهما بحر، فإن لم يكن بينهما بحر كان داعية الذي قبله وليس بإمام »[٣٥].

حول سلطات الإمام وواجباته

لا يتمتع الإمام الإباضي بمنزلة خاصة ترفعه عن المسلمين، وليس له امتيازات معيّنة. يقول شبيب بن عطية العُماني:

« إن الإمام رجل من المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم، ليس له أن يستحلَّ ما حرمه الله. ولاّه الله من أمر عباده لا يحلُّ حراماً ولا يحرم حلالاً. بل تزيده الولاية لحقّ الله تعظيماً، كما قال خليفة الله أبو بكر الصديق (رض) للمسلمين: وليتكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني. أطيعوني ما أطعت الله فيكم، وإن عصيت الله فلا طاعة لي عليكم »[٣٦].

---

(٣٤) المصدر السابق، ورقة ٨٣ أ.

(٣٥) البسيوي: المصدر السابق، ورقة ١٤. - الحضرمي: مختصر الخصال، ورقة ٧٠ ب.

(٣٦) شبيب العُماني: السيرة، مخطوطة بدار الكتب المصرية، ورقة ٨١ أ.

ويؤكد العقد بينه وبين المسلمين بأن الإمام «الأمين على بيت مال المسلمين وعلى دولتهم»[٣٧]. وعلى الإمام ألا يحتجب عن الرعية: «لا يجوز للإمام أن يحتجب عن رعيته إلا في وقت لا بدّ له منه لقوله عليه السلام: من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم.. حجبه الله عن حاجته يوم القيامة»[٣٨].

وعلى الإمام الإباضي أن يتعاهد رعيته: «ولا يغفل عنهم فإنه بلغنا عن عمر (رض) أنه كان يولي الأمناء، ويجعل عليهم عيوناً، وعلى العيون عيوناً؛ فان لم يفعل ذلك فهو مقصِّر خسيس المنزلة». وعلى الإمام: «مراعاة رعيته، والأدب لهم، والاجتهاد في مصالحهم، وتفقد أحوالهم بلا حيفٍ على أحد». وعلى الإمام «ان يعود مرضاهم، ويشهد جنائزهم، ويفتح لهم بابه، ويباشر أمرهم بنفسه»[٣٩]. وعلى الإمام أن يستشير صحابته ويطلب النصح منهم:

> «المشورة على الإمام فرض، وقيل إنها ندب؛ فإذا اشترطها المسلمون عليه صارت فرضاً واجباً، فإذا تركها زالت إمامته، وسقطت عن الرعية طاعته»[٤٠].

وحين يطعن أبو المؤثر في إمامة راشد بن النظر، يشير إلى أن هذا الإمام وأعوانه رفضوا النصيحة والمشورة؛ فيقول:[٤١]

> «فردَّ النصيحة ولم يرض رأي المسلمين، والشورى حقّ في كتاب الله؛ فمن ردَّها ردّ الحقّ، قال الله تعالى ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾★ فذكر فضل الشورى بين الصلوة والزكاة».

---

(٣٧) الصائغي: كنز الأديب وسلافة اللبيب، مخطوطة بجامعة كمبردج، ورقة ٨٦ ب.

(٣٨) المصدر السابق، ورقة ٨٤ ب.

(٣٩) المصدر السابق، ورقة ٨٤ ب، ٨٦ أ.

(٤٠) المصدر السابق، ورقة ٨٣ ب.

(٤١) أبو المؤثر: الأحداث والصفات، مخطوطة بدار الكتب المصرية، ورقة ٣.

★ سورة الشورى: الآية ٣٨.

الإمام الإباضي غير مصون ومسؤول عن قراراته

ليس للإمام الإباضي حصانة معيّنة فهو مسؤول عن إجراءاته والقرارات التي يتخذها. فإذا اتخذ قراراً غير قانونيّ ولا تنصّ عليه الشريعة، وجب عليه دفع الدية من ماله الخاص. فإذا أمر الإمام مثلاً:

« بأدب رجل قد لزمه حداً ولم يلزمه، فمات تحت الضرب أو بعده من قبل أن يصحّ ضربه ما يلزمه.. فإن كان ذلك الحدّ الذي أقام عليه واجباً فلا على الإمام من ذلك شيء وهو قتيل الله، وإن كان يلزم فيه التقرير كانت ديته من بيت المال بلا قود، وإن كان على غير حلّه فعلى الإمام ديته خاصة في ماله »[٤٢]

مسؤوليات الإمام الإدارية

على الإمام مراقبة ولاته وجباته وقضاته، وعليه أن يتمعّن في اختيارهم، ذلك لأن شروط اختيار الولاة والحكام والجباة هي نفس شروط اختيار الإمام سواء من حيث الصفات الجسمية أو الخلقية والفكرية. ولذلك يؤكد المذهب الاباضي بأن « القول في أحكام الوالي كالقول في أحكام الإمام » وأن « القول في جابي الزكاة كالقول في الإمام »[٤٣]

ويشير الصائفي إلى أن من واجب الإمام عزل الوالي الفاسد:

« وعلى الامام عزل الوالي إذا شكته الرعية، ولا يكلفهم على ذلك بيّنة أنه أحدث حدثاً يستحقّ به العزل بل يعزله ويولي غيره من أهل الأمانة والفضل ».

بل يذهب الصائفي أكثر من ذلك، فيرى بأن الإمام « إذا اتخذ وزراء من الظالمين فإنه يستتاب فإن تاب وإلاّ عزل وحورب »[٤٤]

---

(٤٢) الصائفي: كنز الأديب وسلافة اللبيب. مخطوطة بجامعة كمبردج. ورقة ٨٤ أ.

(٤٣) المصدر السابق. ورقة ٩٣ ب.

(٤٤) المصدر السابق. ورقة ٨٤ ب. ٨٥ ب.

مَسؤوليَات الإمَام الأمنيَّة

وعلى الإمام الإباضي أن يحظر حمل السلاح:

« وللإمام أو من يقوم مقامه أن يمنع الأعراب من حمل السلاح... وكذلك أهل القرى إذا خيف منهم البطش. وللإمام ووزرائه أن يأخذوا على أيديهم إذا عاندوا برأيهم ».

وفيا يتعلق بحظر السفر عن بعض رعاياه يشير الصائفي:

« لا يجوز للإمام حجر المباح ولا إباحة المحجور، والسفر مباح للخلق لا يجوز حجره ولا منعه على أحد إلا أن يصحّ أن خروجه وسفره في معصية؛ فمنعه يكون على وجه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو يرتاب منه المخادعة والقدح في دولة المسلمين والتوهين لها، فذلك على النظر من الإمام مع مشورة الصالحين من أهل العلم »[٤٥].

مَسؤوليَات الإمَام الماليَّة

وللإمام الإباضي مسؤوليات مالية باعتباره « الأمين على بيت مال المسلمين » ويؤكد الإباضية على أهمية العدالة في جباية الزكاة، ولذلك يشير الصائفي إلى ضرورة الحيطة والحذر في اختيار الجباة والوكلاء [٤٦]:

« إن جابي الزكاة ينبغي أن يكون بمنزلة الإمام في زوال العاهات وصحة الأمانات لأنه علم من أعلامه وشعبة منْ أحكامه. ولا ينبغي أن يجعل في أعمى لتعذُّره في معرفة ما يقبض ومن يقبض منه،ولا في أصم لعدم سمعه عماذا قبض ولا مماذا قبض... ولو عظمت منزلته وجل قدره ورتبته في الإسلام. وليس أمر العاهات بعيب في الدين وإنما هو مشقة على المكلفين.. وعندي أن أمر الجباية مثل الإمامة وأقرب للمنع لأن الإمام له أن يولي الأحكام من يبصرها وهذا ليس له أن يولي الجباية غيره.. »

---

(٤٥) المصدر السابق. ورقة ٨٧ ب، ٨٨ أ، ٨٦ أ.

(٤٦) المصدر السابق ورقة ٨٨ أ.

والإمام يقبض الأموال:

« المعدوم أربابها مثل الزكوات والكفارات، والأموال الموقوفات، واللقطات، والصوافي، والوصايا المعينات، والمؤبدات وغير المؤبدات، كالوصايا للمساجد والسداد، والطرق المسبلة والحشرية. وقبض الديات من قاتل العمد والخطأ الذي لا ولي له من القتلى. وكذلك فطرة الأبدان. »

ووضع الإباضية قواعد محددة في صرف هذه الأموال وإنفاذها:

« أما الوصايا والوقوفات فتنفذ فيما جعلت له، لا تبدل ولا تغير. وأما الزكوات فثلثها للفقراء إلا أن يحتاج لها لعز دولة المسلمين، وكذلك الصوافي يرى فيها رأيه. وأما الديات التي لا ولي لها فإن كان يرجى لها ورثة وبلوغ حجة وقفت، وإن لم يقدر لهم على معرفة وأيس المسلمون من الوصل إلى معرفتهم دخلت في حكم الاختلاف، ومن قال تجعل في عز الدولة فهو واسع، وكذلك الغوايب.

وقيل إن الإمام وصي من لا وصي له من بلغ بلغ، وللأيتام مقام الأوصياء، وللأغياب مقام الوكلاء ».

ويؤكد الصائفي على التزام مبدأ المساواة في العطاء للمسلمين:

« وعلى الإمام أن يساوي بينهم في أعطياتهم الثابتة لهم، والدين اللازم لهم ».

كما وأن على الإمام أو الوالي أن يحكما على من عليه حق لبيت المال من بيع باعه أو غير ذلك. ومن حق الإمام أو واليه الحجر على المدين حتى يدفع الحق الواجب عليه.

ويستلم الإمام وولاته أجورهم من بيت المال:

« وللإمام أن يأخذ الأجر من بيت مال الله، وكذلك حكامه »[٤٧]

---

(٤٧) حول هذه الأمور راجع: الصائفي، كنز الأديب وسلافة اللبيب، ورقة ٨٣ ب، ٨٨ أ.

شروط إستقالة الإمام أو عزله

يؤكد المذهب الإباضي على تحريم عزل الإمام العادل:

«أجمعت الأمة على تحريم عزل أئمتها إذا عدلت واستقامت على منهاج العدل...»[٤٨]

ومعنى ذلك أن الإمام لا يمكن أن يعزل دون «عذر» مشروع. وهناك وجهات نظر مختلفة حول طبيعة هذا العذر المشروع. كما أن الأمر يختلف بالنسبة للإمام الشاري والإمام الدفاعي، فإن استقالة الثاني أو عزله عن الإمامة أسهل من الأول.

ويؤكد الصائغي على ضرورة المشورة وتبادل وجهات النظر بين الإمام وجماعته من جهة، وبين المعارضين له من جهة أخرى. ويشير أبو المؤثر إلى نفس المعنى حين يقول:[٤٩]

«فأما إذا كان إمام يعزل أو يحارب، فليس إلا بمشورة من المسلمين من أهل المصر حتى يكونوا شهوداً عليه وحجة، ثم يكون حقاً على عامة المسلمين الرعية اتباعهم وتصديقهم».

والإمام الشاري لا يستطيع أن يعتزل؛ ولا يمكن للرعية عزله إلا إذا أصابته عاهة جسمية معوقة، أو كبر سنّه. وليس كبر السن عذراً بحدّ ذاته، ولكن إذا صاحبه عجز عقلي أو بدني:

«وليس للإمام الشاري أن يخلع نفسه أو تخلعه الرعية إلا أن تنزل به إحدى العاهات من صمم لا يسمع منه النداء ولا دعاوى الخصوم، أو ذهاب عقله حتى لا يفهم ولا يعقل ما يرد عليه من الأحكام، أو يذهب نطقه حتى لا يفصح الكلام، أو بصره حتى لا يبصر»[٥٠]

---

(٤٨) المصدر السابق، ورقة ٨٥ ب.

(٤٩) أبو المؤثر: الأحداث والصفات، مخطوطة بدار الكتب المصرية، ورقة ٥ أ، ٧. - البسيوي: المصدر السابق، ورقة ١٣.

(٥٠) الصائغي: كنز الأديب وسلافة اللبيب، مخطوطة بجامعة كمبردج، ورقة ٨٥ أ، ٩٨ ب.

ويُعزل الإمام الشاري إذا فشل في إعلان الجهاد ضد الجبابرة أو الأعداء. على أن عزل الإمام الشاري أو اعتزاله لا يتم إلا بعد أن يسبقه تبادل في وجهات النظر والمشورة بين الطرفين الإمام والمعارضين له.

ويجوز عزل الإمام الشاري: «إذا اتفق هو والأعلام على ذلك... وأما أن يخلع نفسه برأيه أو يخلعه الأعلام بغير رضاه فلا يجوز»[٥١].

وعلى العكس من ذلك الإمام المدافع «فإن المسلمين إذا أوجب الرأي منهم والنظر عزل الإمام المدافع. جاز لهم ذلك. ولا حجة عليهم. كما هو لو عزل نفسه برأيه جاز له ذلك»[٥٢].

ومن الأعذار الشرعية الموجبة لعزل الإمام الإباضي أن يخلّ الإمام بالمسؤوليات الملقاة على عاتقه، لأن معنى ذلك أنه أخل بالعقد بينه وبين الرعية. ومن ذلك:

١ - إذا ارتكب الإمام «مكفرة» فعلى الرعية ألاّ تنقض العهد والطاعة له وتتبرأ منه قبل أن تدعوه «للتوبة» فإذا تاب فهو الإمام وولايته واجبة، وعكس ذلك فعلى الرعية البراءة منه وقتاله إذا لزم الأمر ذلك.[٥٣]

٢ - وإذا حدثت ثورة على الإمام ولم يقاتلهم رغم قدرته على القتال فقد كفر، وعليه أن يعتزل أو يعزل[٥٤]. وشرط مقدرته هو أن يكون عنده من الأتباع كنصف عدوه.

«وأما إذا كان عنده كنصف العدو ثم ترك وأهمل وصح عليه ذلك، وجب خلعه»[٥٥].

---

(٥١) المصدر السابق، ورقة ٨٨ ب.
(٥٢) المصدر السابق، ورقة ٩٣ أ.
(٥٣) المصدر السابق، ورقة ٨٥ ب. ٨٨ ب.
(٥٤) المصدر السابق، الورقتان السابقتان.
(٥٥) راجع كذلك: Wilkinson: Op. Cit., P.541.

٣ - إذا امتنع أتباعه من طاعته فإن ذلك عذر له للاستقالة من منصبه.

٤ - إذا اعتزل عنه أثناء القتال عدد من أتباعه المخلصين فيجب أن يعزل.

٥ - إذا ترك الإمام المشورة مع صحابته زالت إمامته: «والمشورة على الإمام فرض.. فإذا تركها زالت إمامته وسقطت عن الرعية طاعته».

٦ - يسقط الإمام «إذا رأى الباطل فلم ينكره والمنكر فلم يغيره».

٧ - «وإذا استعمل الإمام غير المسلمين واتخذ وزراء من الظالمين، فإنه يستتاب؛ فإن تاب وإلا عزل وحورب».

هذه هي مجمل الأعذار التي تسقط الإمام من منصبه[٥٦]، ولكن المذهب الإباضي لم يكن حرياً في معالجته لهذه الأعذار، واشترط المناقشة، وتبادل وجهات النظر قبل اتخاذ أي قرار أو القيام بأيّ إجراء من قبل الإمام أو المعارضين له. ففي ظروف معينة مثلاً أجاز المذهب الإباضي استعمال غير المسلمين والاستعانة بهم في قتال أعداء الإباضية، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. فالغاية قد تبرر الوسيلة أحياناً، ويجد الفقهاء لها مخرجاً شرعياً.

الخاتمة

إن المعلومات المتناثرة حول طبيعة الإمامة الإباضية والتي ذكرها أبو المؤثر والبسيوي والصائغي؛ تعطينا فكرةً جيّدةً عن الإمامة كنظام سياسي - ديني. فهي توضح أهمية المنصب وكيفية اختيار الإمام، وصفاته ومراسيم تنصيبه، وسلطاته ومسؤولياته، وشروط عزله أو استقالته.

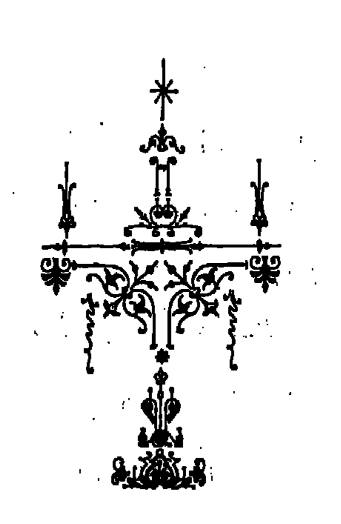
ورغم أن هذه الصورة التي كوّناها عن الإمامة تمثّل نظرية الإمامة لدى الإباضية، فهي تعكس في بعض جوانبها تطبيقات عملية مرّت بها الإمامة الإباضية في عمان. ومما لا شكّ فيه فإن كل نظرية لنظام معيّن تحوي مبادىء

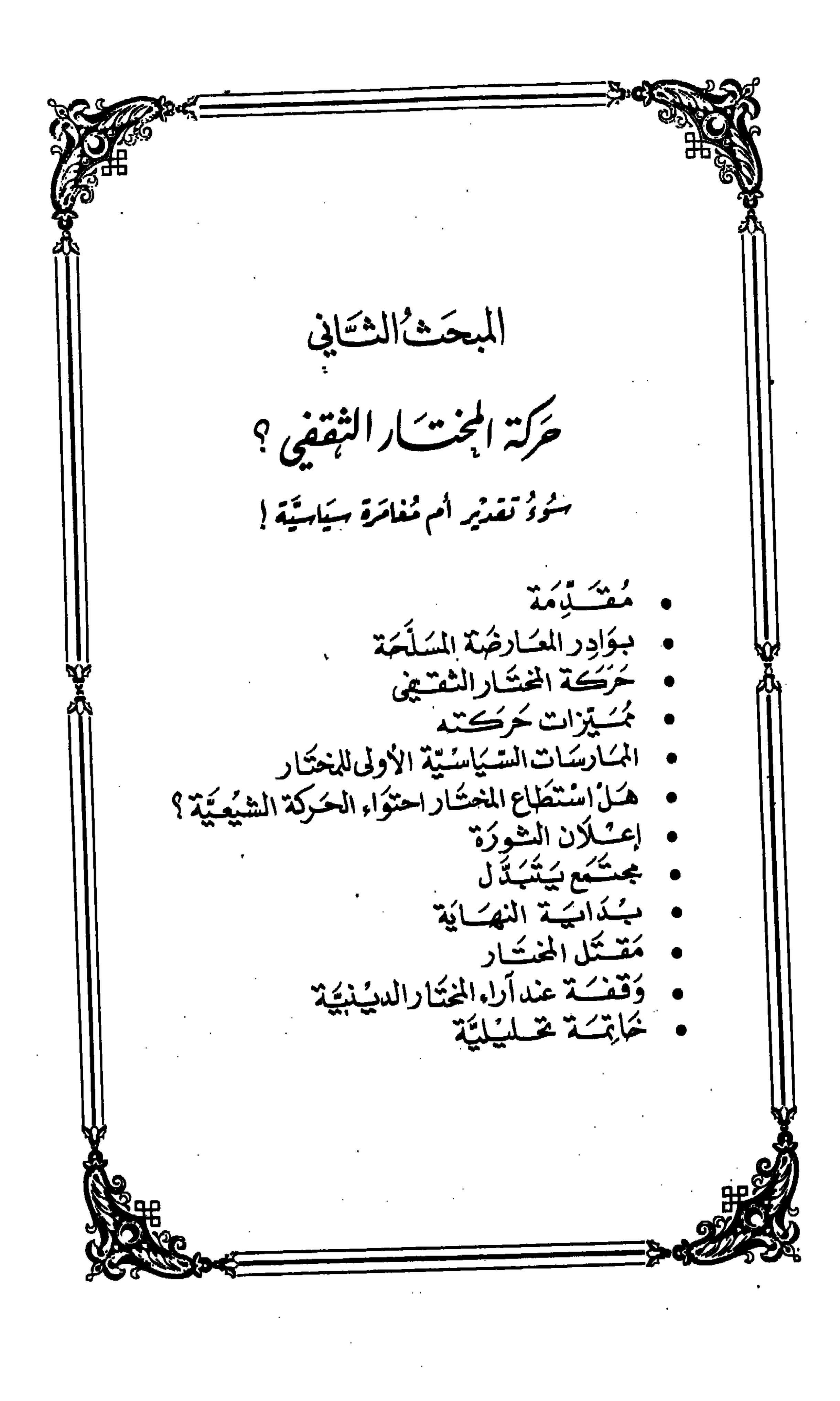
(٥٦) راجع: الأزكوي، كشف الغمة الجامع لأخبار الأئمة، مخطوطة بالمتحف البريطاني، ورقة ٣٢٧.

مثالية، وأخرى عملية واقعية، وأنه بعد تطبيق تلك النظرية على الواقع السياسي والاجتماعي يتبين مدى صحتها من عدمه.

ولما كان نظام الإمامة الإباضية في عُمان قد نشأ على أساس مذهب خارجي معارض للسلطة العباسية القائمة، فقد حاول هذا المذهب أن يقيم نظاماً بديلاً للخلافة العباسية ضمن إطار الإسلام وتقاليد العروبة سيؤدِّي، على حد ادعاء الإباضية، إلى دفع المجتمع نحو حياة أفضل.

وبعد أن انتهت فترة الدعوة السرية والنضال، وبعد أن نجح الإباضية في تأسيس كيانات سياسية في عُمان والمغرب العربي، فقد كان لا بد لهم أن يغيروا ويعدلوا في نظريتهم، ففترة النضال السري تختلف عن فترة السلطة والحكم. وهنا لا بد من القول بأن المذهب الإباضي أظهر مرونة واعتدالاً ونظرة توفيقية بحيث يتلاءم مع الظروف السياسية والاجتماعية في عُمان[٥٦]، وفي ذلك يكمن سرُّ نجاح الإباضية واستمرارها لأكثر من اثني عشر قرناً من الزمان.





المبحث الثاني

حركة المختار الثقفي ؟

سمو تقدير أم مغامرة سياسية !

- مقدمة
- بوادر المعارضة المسلحة
- حركة المختار الثقفي
- مميزات حركته
- الممارسات السياسية الأولى للمختار
- هل استطاع المختار احتواء الحركة الشيعية ؟
- إعلان الثورة
- مجتمع يتبدل
- بداية النهاية
- مقتل المختار
- وقفة عند آراء المختار الدينية
- خاتمة تحليلية

المبحث الثاني

حركة المختار الثقفي؟

سوء تقدير أم مغامرة سياسية!

مقدمة

إذا كانت النظرة العلمية تفرض الدقّة في النظر والتجرّد في الأحكام، والعمق في التحليل، فإن الطريقة التأريخية المعتمدة على الروايات الموثوقة وتسلسل الأحداث وتفسيرها تعني الموضوعية في البحث قدر الإمكان. نقول قدر الإمكان، لأن الطريقة التأريخية كغيرها من أنواع النشاط العقلي للإنسان، والمؤرخ إنسان، لا يمكن أن يسلم من التأثر بشخصية الباحث المؤرخ حتى ولو كان ذلك التأثر في اختيار الروايات التي يعتمد عليها وربطها فيما بينها ربط الأسباب بالنتائج.

ولعل موضوع بحثنا واحد من أكثر مواضيع التأريخ العربي الإسلامي تعقيداً لتعدُّد الدراسات حوله. وهذه الدراسات تختلف بين متحيزة له ومتحيزة عليه. أغلبها دراسات وضعت غاياتها مسبقاً وخرجت بنتائج مقصودة ومثبتة قبلاً. ولكنها مع ذلك تدّعي الموضوعية رغم كونها تشوّه الحقيقة أكثر من أن تجلوها.

لقد كان المستشرق الألماني ولهاوزن[1] من الروّاد الذين كتبوا في تأريخ الشيعة العلوية منذ بداياتها حتى ظهور الدعوة العباسية. ومع عمق ولهاوزن في تحليلاته التأريخية فقد وقع في أخطاء والتباسات لسببين:

الأول - قلّة المصادر المتوافرة لديه آنذاك، فمقارنة بسيطة بين ما اعتمد عليه ولهاوزن وما ظهر من مخطوطات إلى حيز الوجود بعد صدور كتبه، تدلُّ دلالةً واضحةً على ما ذهبنا إليه.

---

(١) ولهاوزن: الدولة العربية وسقوطها، (مترجم) القاهرة ١٩٥٨.

الثاني - نظرته المسبقة وتفسيره «العنصري» لأحداث التأريخ الإسلامي فهو يرى في حوادث القرنين الأول والثاني للهجرة مظهراً من مظاهر الصراع بين الفُرس المظلومين والحكام العرب الأسياد. لقد أظهرته هذه النظرة المبالغ بها، عن غير قصد، بمظهر المتحيز، ذلك لأنه يدافع بشدةٍ عن نظرته، ويختار رواياته ويفسرها لتؤكد هذه النظرة. وليس من شكٍّ في أنّ مثل هذا التفسير آن له أن يُستبدل لأنه يعتمد «النظرة المسبقة» ويسوق القارىء إليها دون أن يترك له الحكم على الأحداث.

إن ولهاوزن، متأثراً بهذين العاملين، لم يظهر من الحركة الشيعية العلوية إلاّ وجهها السياسيّ متناسياً الوجه الدينيّ كما أنه رأى فيها حركة ساندها في الأعمّ الأغلب الموالي الفرسُ بسبب ما كانوا يعانونه من تمييز اجتماعيّ وسياسيّ، ولم تكن هذه حقيقة الحركة الشيعية رغم أنها تمثل جانباً منها.

وقد كتب المستشرق دونالدسون[٢] عن الشيعة في النصف الأول من القرن العشرين، ولكنه لم يعمل أكثر من عرضه سلسلة من الأحداث في تأريخ الأئمة الاثني عشرية، معتمداً أحياناً على روايات غير موثوقة، كما أنه لم يفرق بين المصادر المتقدمة والمتأخرة التي عالجت الموضوع.

ثم كثرت الكتب والمقالات حول تأريخ الشيعة عامة أو فرقة من فرقها العديدة خاصة، ومع كثرة الكتب كثرت الآراء والتفاسير وتباينت[٣]. وفي بحثنا هذا محاولة لإلقاء الأضواء على حركة رفعت شعار التشيّع العلوي، وهي حركة المختار الثقفي التي تعتبر منعطفاً مهماً في مسيرة الحركة الشيعية، حدّدت الكثير من اتجاهاتها، كما أفادت حركات أخرى معارضة للأمويين كالدعوة العباسية مثلاً.

بوادر المعارضة المسلّحة

لقد خاب أمل أنصار العلويين في الحسن بن عليّ (رض) الذي لم يكن في نيته

(٢) Donaldson: **The Shi'ite Religion**, London, 1933.

(٣) أغا بزرك الطهراني: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، النجف ١٩٣٦.

الدخول في صدام مسلّح مع معاوية بن أبي سفيان، إلا أن هؤلاء الشيعة ظلوا موالين لقضيتهم يتحينون الفرصة للتحرُّك. وقد واتتهم الفرصة الأولى بعد حوالي عشر سنوات من تسلُّم الأمويين الخلافة حين تحرك حجر بن عديّ الكندي في الكوفة سنة ٥١ هـ/ ٦٧١م[٤]، وكانت حركته سياسيةً خاليةً من المحتوى الديني أو العقائدي، عبّرت عن سخط الشيعة العلوية على اغتصاب الأمويين للخلافة وتذمرهم من الإدارة الأموية بالعراق.

ثم تحرك الحسين بن علي (رض)[٥] بعد موت معاوية، وتقلد ابنه يزيد الخلافة سنة ٦١ هـ/٦٨٠م، ولكن حركته فشلت حيث لم يساندها الشيعة العلوية في الكوفة كما كان متوقعاً، وكان ينقصها التنظيم والإعداد. وقد قُتل الحسين (رض) في كربلاء مع جمع من أتباعه يقدرون بحوالي ١٠٠ مقاتل.

ويظهر أثر فاجعة كربلاء على الكوفيين حين ندموا بعد فوات الأوان على خذلانهم الحسين فصمَّموا على الأخذ بثأره من عبيد الله بن زياد والجيش الأموي. وقد تحرَّك هؤلاء الشيعة «التوابون» بقيادة سليمان بن صرد الخزاعي، والتحموا مع الجيش الأموي في موقعة «عين الوردة» سنة ٦٤ هـ/٦٨٣م، حيث قُتل سليمان وغالبية أتباعه الذين استثارتهم العاطفة والحمية، فساروا باختيارهم نحو الموت[٦].

يظهر مما استعرضناه أن ردّ فعل العلويين وأنصارهم لم يكن في بدايته منظماً وإنما كان يتسم بالعاطفية، ويظهر على شكل فورة لا تلبث أن تهدأ بعد أن تصطدم بالقوة الأموية. على أن الحركة الجديدة التي رفعت نفس شعار التوابين «يا لثارات الحسين» والتي تزعمها المختار الثقفي كانت تختلف تماماً في طبيعتها وأهميتها عن الحركات التي قبلها، وأثرت أثراً مهماً في تطور الحركة الشيعية العلوية بصورة عامة.

---

(٤) Pearson: **Index Islamicus,** Vol. I,1961;Vol.2,1962.
H.Lammens: **Ziyad Ibn Abihi,** R.S.O.4,1911 – 1912.

(٥) الطبري: تاريخ، جـ ٥، ص ٤٠١ فما بعد، طبعة مصر ١٩٦٣.

(٦) البلاذري: أنساب الأشراف، جـ ٥، ص ٢٠٨. – الطبري: تاريخ، جـ ٥، ص ٥٨٣، طبعة مصر ١٩٦٣.

حركة المختار الثقفي

لا بدّ لتفهم حركة المختار من معرفة الخلفية العائلية والاجتماعية له. ذلك لأن هذه الخلفية ساعدته إلى درجةٍ كبيرةٍ في ممارساته وتطلعاته السياسية. إن كون المختار من قبيلة ثقيف العربية في الطائف يجعله واحداً من الأرستقراطية العربية التي تمتعت بالامتيازات التي انحصرت في أشراف العرب ورؤسائهم. وكان المختار غنياً يمتلك ضيعةً كبيرةً في أطراف الكوفة. وقد ارتبط المختار بمصاهراتٍ ساعدته كثيراً في حياته العملية، فكانت إحدى زوجاته ابنة النعمان ابن بشير الأنصاري والي يزيد على الكوفة. والثانية: ابنة سمرة الفزاري نائب زياد بن أبيه على البصرة في عهد معاوية[٧]. كما أن أخته كانت قد تزوجت عبد الله بن عمر بن الخطاب.

إن هذا كله يقودنا إلى أن الثورة أو الحركة يقودها ويخطّط لها رجال ذوو مكانةٍ اجتماعيةٍ وثروةٍ ماديةٍ حيث يكون لديهم متسع من الوقت ليتفرغوا للنشاطات السياسية وحبك الخطط ضدّ السلطة القائمة. رجال ذوو قابليةٍ وطموحٍ واسعٍ يتحسسون بأن النظام الذي يعيشون تحت سلطته يحدّ من نشاطهم ولا يرضي تطلعاتهم. إن المختار الثقفي رجل من هذا النوع، من أبرز معالم شخصيته الطموح والنزعة الفردية غير الملتزمة والشجاعة الفائقة. هذا إلى جانب ذكائه الذي جعله يدرك تماماً مفاهيم العصر الذي يعيش فيه، كل ذلك إضافة إلى الظروف التي ساعدته ليتطلع إلى الزعامة السياسية في فترةٍ قلقةٍ مضطربةٍ من فترات التأريخ الإسلامي كممثل للكتلة المتمردة على سياسة الأمويين وأعمالهم. وقد عبّر المختار عن تطلعاته هذه وهو في محنته الأخيرة محاصَراً من قِبل جيش مصعب الزبيري:

«إنما أنا رجل من العرب رأيت ابن الزبير انتزى على الحجاز، ورأيت نجدة انتزى على اليمامة، ومروان على الشام، فلم أكن دون أحد من رجال العرب، فأخذت هذه البلاد فكنت كأحدهم، إلاّ أني قد طلبت بثأر أهل بيت

(٧) المسعودي: مروج الذهب، جـ ٣، ص ٤٣.

النبي ﷺ، إذ نامت عنه العرب...»[٨].

مميزات حركته

ولعلنا نستطيع أن نحدد المميزات الرئيسة[٩] للحركة بالنقاط التالية:

أولاً - نقلها الإمامة من أبناء فاطمة (رض) إلى محمد بن الحنفية، وهو ابن الإمام علي (رض) من خولة الحنفية. ورغم أن موقف محمد بن الحنفية كان سلبيًا تجاه المختار إلاّ أن ذلك لم يمنع من انتشار الحركة وقوّتها حتى أصبحت من أخطر الحركات العلوية في العصر الأموي.

ثانياً - تتسم تعاليم المختار بمحتواها الديني العقائدي، فقد كان أول من أكد فكرة المهدية في شخص محمد بن الحنفية حيث أطلق عليه لقب «المهدي» كما استخدم فكرة (البداء) التي مكنته من تغيير آرائه من حين لآخر. هذا فضلاً عن إظهار نفسه بمظهر النبي وإقراره لفكرة «الكرسي» الذي ادعى أنه يعود للإمام علي (رض) إلى غير ذلك من الآراء المبتدعة.

ثالثاً - دخول الموالي ككتلة في حركته، ومناداته بضرورة مساواتهم بالأشراف العرب في الحقوق والامتيازات.

الممارسات السياسية الأولى للمختار

إن سيرة المختار السياسية الأولى لا تدلّ على أن له لوناً سياسياً معيناً، وهذا في نظرنا أمر طبيعي نظراً لتقلّب الظروف والأحوال بسرعة في تلك الفترة من الزمن. ولم ينفرد المختار بهذه الصفة، ذلك لأن تراجم الكثير من الرجال تدل على تقلّبهم أو بمعنى أصح تغيير وجهة نظرهم بين حين وآخر؛ مرة مع الأمويين، ومرة مع الزبيريين، واخرى مع العلويين[١٠]. بل إن العلوية نفسها كانت لا

---

(٨) الطبري: تاريخ، جـ ٦، ص ١٠٧، طبعة مصر ١٩٦٤.

(٩) Moscati: **Per Una Storia Dela Antica Sia**, R.S.O.1955. P.256-257.

(١٠) الأمثلة كثيرة، على أننا نورد على سبيل المثال لا الحصر، تغير مواقف رؤساء القبائل من المختار ومصعب بن الزبير، كما أن ابراهيم بن الأشتر تخلى عن المختار في أحرج ظروفه، ولم تتطور =

تستقر مع إمام علوي واحدٍ بل سرعان ما تغيرّ رأيها من الحسينيين إلى الحسنيين أو الحنفيين (نسبة إلى ابن الحنفية)[١١] ذلك لأن المذاهب والفِرَق لم تكن قد تبلورت بعد.

لقد وُصِفَ المختار بأنه عثماني[١٢] كما أظهرته بعض الروايات ضدّ الشيعة العلوية، وبعضها متشيعاً لبني هاشم[١٣] عموماً، على حين وصفته روايات أخرى بكونه خارجي العقيدة. والواقع أن المختار امتعض من موقف الحسن بن عليّ المسالم، بل أكثر من ذلك انتهز هذا الموقف ليتقرَّب إلى معاوية بن أبي سفيان حيث نَصح عمه سعد الثقفي بتسليم الحسن إلى معاوية. ولكنه لم يخذل حجر بن عدي، ورفض الاستجابة لطلب الوالي زياد بن أبيه بضمّ صوته إلى المطالبين

= علاقته نحو الأسوأ مع مصعب بن الزبير بعد مقتل المختار. ومن الأمثلة الفذة عبيد الله بن الحر الجعفي الذي يمثل هذه الفترة القلقة سياسياً خير تمثيل، حيث بدل ولاءه من كتلة إلى أخرى، دون أي شعور بالالتزام (البلاذري: أنساب الأشراف، جـ ٥، ص ٢٩٠ فما بعد). ولم يكن ابن الحر، كما صُوِّر، « ثائراً رجعياً » (أنظر: مجلة الجامعة المستنصرية، العدد ٣، ص ٣٨٥، سنة ١٩٧٢) ففضلا على عدم جدوى استعمال اصطلاحات حديثة للدلالة على موقف سياسي في العصور الوسطى الإسلامية، وأن هذه الاصطلاحات ذات دلالات نسبية، فإن ابن الحر لم يكن وحده الذي « تَبَنّى فكرة الخروج ضد الخلفاء غير العادلين وغير الملتزمين بالدين ليبرر عدم رضاه » ذلك لأن حركات المعارضة في الإسلام كانت دائماً تُظهر الحكّام بمظهر غير الملتزمين بالشريعة المنحرفين عن الدين، ولعل أبرز مثل على ذلك، الدعاية ضد الأمويين التي بالغت في إظهارهم بمظهر المتحررين من القيود الإسلامية والاجتماعية. إنّ مفهوم الثورة من أجل العدالة كان يعني انتصار الإسلام على الانحراف وليس في هذا « رجعية » في عصر ابن الحر.

Rajkowski: Early Shi'ism in Iraq, Ph. D.Thesis. London, 1955.

(١١) لقد اتصل المختار بعلي زين العابدين قبل أن يتصل بمحمد بن الحنفية، وظل يتودد للأول رغم ادعائه الولاء للثاني. عن مواقف بعض الشيعة العلوية (راجع: رجال الكشي، ص ٢٦٣، ٢٦٤، ٣٦٥. - أعيان الشيعة، جـ ٤٥، ص ٢٦، ٢٨، ٣٠. - رجال النجاشي، جـ ٢، ص ١٤٧. - ابن الصباغ: الفصول المهمة في معرفة الأئمة، (مخطوطة باريس، ورقة ١٦٨ ب). هذا إضافة إلى أن هناك فئة من الشيعة العلوية كانت تعتقد أن الإمامة مشتركة في ولد الحسن والحسين على السواء؛ من قام منهم طالباً بها فهو الإمام المفروض الطاعة (انظر: النوبختي، فرق الشيعة، ص ٤٨ - ٤٩).

(١٢) البلاذري: أنساب الأشراف، جـ ٤، ص ١٢٢.

(١٣) الذهبي: تاريخ الإسلام، جـ ٢، ص ٣٨٠ فما بعد.

بإبعاده ومعاقبته[١٤]. وقد آوى مسلم بن عقيل في داره لفترة من الزمن حين وصوله الكوفة[١٥]. كما حارب دفاعاً عن الكعبة مع الخوارج وابن الزبير ضدّ الجيش الأموي الذي أرسله يزيد بن معاوية سنة ٦٤ هـ/٦٨٣م. ولكنه لم يخرج ليقاتل مع الحسين[١٦] في محنته، كما لم يتعاون مع سليمان الخزاعي زعيم التوّابين.

من ذلك نلاحظ بأن المختار لم يكن من الشيعة العلوية في هذه الفترة المبكرة من حياته السياسية والفكرية. وقد اختلفت الآراء حول عقيدة المختار في هذه الفترة ويحاول بعض الباحثين أن يثبتوا تشيع المختار[١٧] ويدفعوا عنه عقيدة «العثمانية» ولعلّ ذلك يعود إلى تفسيرهم العثمانية بمعنى التشيّع للأمويين، على حين تعني العثمانية - عقائدياً - الغضب لمقتل عثمان واعتباره شهيداً، وعلى الصعيد السياسي تعني العثمانية الحياد لا مساندة الأمويين مساندة فعلية[١٨].

إن نزول مسلم بن عقيل في دار المختار لا يكفي دليلاً على تشيّعه، وليست من مصلحة المختار أن يسلّم مسلماً إلى الأمويين، ذلك لأن المختار كان عثمانياً وليس من أنصار الأمويين. ولم يبق مسلم في دار المختار بل انتقل إلى دار هانىء بن عروة المرادي الذي كان من أنصار آل علي المخلصين، وقد فقد حياته فداءً لمسلم ابن عقيل[١٩].

---

(١٤) الطبري: تاريخ، جـ ٥، ص ٢٥٣ فما بعد.

(١٥) الطبري: تاريخ، جـ ٥، ص ٣٦٢.

(١٦) قارن: اليعقوبي، تاريخ، جـ ٢، ص ٥. يرى الدكتور راجكونسكي بأن إلصاق العقيدة الخارجية بالمختار يرجع لكونه خرج على الحسن بعد تنازله، وقتاله الأمويين في الحجاز جنباً إلى جنب مع الخوارج (أنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، جـ ١، ص ١٥٠. - البلاذري: أنساب الأشراف، جـ ٥، ص ٢١٧. - البيّاسي: الإعلام بالحروب الواقعة في صدر الإسلام، جـ ٢، ورقة ٤٨).

(١٧) الدكتور الخربوطلي: المختار الثقفي، سلسلة أعلام العرب، ص٢١، القاهرة ١٩٦٣. - انظر كذلك:
Abd Dixon: **The Umayyad Caliphate,** Ph. D.Thesis. London, 1955.
طُبعت هذه الأطروحة في لندن سنة ١٩٧١ ولم يتيسر لي الاطلاع على النسخة المطبوعة.

(١٨) أنظر: شارل بلاّ، الجاحظ، الترجمة العربية، ص ٢٦٤ فما بعد، دمشق ١٩٦١. - الدكتور فاروق عمر: العباسيون الأوائل، جـ ١، ص ٢٠٥، جـ ٢ (فصل السياسة الدينية).

(١٩) الطبري: تاريخ، جـ ٥، ص ٢٦٤ فما بعد.

أما المختار فقد استطاع أن يفلت من عقاب السلطة الأموية حيث شفعت له قرابته من النعمان الأنصاريّ وعبد الله بن عمر. كما أن موقفه لم يكن جدياً يستحقّ عليه عقاباً صارماً، ولذلك استطاع أن يترك الكوفة بعد مقتل الحسين (رض) إلى الحجاز ليتعرف عن كثب على عبد الله بن الزبير. ولعل المختار أدرك[٢٠] أنه ليس بين العلويين آنذاك من يعتقد بضرورة حمل السلاح ضدّ الأمويين حتى محمد بن الحنفية[٢١] كان سلبياً في معارضته للأمويين، يقول أكثر مما يعمل، ولذلك اتجه المختار نحو عبد الله بن الزبير وكان رأيه فيه أنه:

«رجل العرب اليوم، أما انه ان يخطط في أثري ويسمع قولي أكْفِهِ أمر الناس، وإلا يفعل فوالله ما أنا بدون أحدٍ من العرب»[٢٢].

ولعلّ في هذا القول دليلاً آخر على أن المختار لم يكن شيعياً علوياً في هذه الفترة، فمن الطبيعي أن يدرك المختار بأن العمل لابن الزبير يبعده عن العمل للقضية العلوية. ولذلك فإن الدكتور فارق ينعته بالوصولية ومحاولة استغلال حراجة الموقف لمصلحته الخاصة[٢٣]. على أنها فوق كل ذلك تدلّ على مدى طموح المختار وثقته بنفسه.

ولكن ابن الزبير خَيّبَ آمال المختار ولم يرض طموحه بل ظلّ يعده ويمنّيه محاولاً أن يجمّده لكسب الوقت الذي كان في صالح ابن الزبير[٢٤] إلا أن المختار كان أبرع من ابن الزبير حيث تركه واتصل بمحمد بن الحنفية.

(٢٠) البلاذري: أنساب الأشراف، جـ ٢، ص ٢٧٢. إنّ المختار اتصل بعلي زين العابدين وحاول أن يقنعه بمساندة حركته دون جدوى، ورغم ذلك فقد ظل المختار يرسل له الهدايا والمال، كما أرسل له رؤوس بعض قَتَلَةِ والده.

(٢١) قال ابن الحنفية للمختار حين قابله: «لست بآمر بحرب ولا إراقة دم». أنظر: البلاذري، أنساب الأشراف، جـ ٥، ص ٢١٨.

(٢٢) الطبري: تاريخ، جـ ٥، ص ٥٧٢. - ابن أعثم الكوفي: كتاب الفتوح، مخطوطة استانبول، جـ ١، ورقة ٢٦٣.

(٢٣) K.A.Fariq: The Story of an Arab Diplomat, P.56.

(٢٤) البلاذري: أنساب الأشراف، جـ ٥، ص ٢١٦. - الطبري: تاريخ، جـ ٥، ص ٥٧٣ فما بعد. - ابن أعثم الكوفي: كتاب الفتوح، مخطوطة استانبول، جـ ١، ورقة ٢٣٧. - البيّاسي: الإعلام بالحروب الواقعة في صدر الإسلام، (مخطوطة م.ع.ع) ورقة ١٠٧ ب - ١١٠ ب.

هل استطاع المختار احتواء الحركة الشيعية ؟

لقد كان المختار الثقفي من أشراف العرب في الكوفة ولكن ضيعته التي كان يقضي فيها الكثير من أوقاته كانت في قرية (خطرنية) في ظاهر الكوفة وهي نفس الضيعة التي خرج منها أبو مسلم الخُراساني ليبث الدعوة للعباسيين فيما بعد. ولعل تواجد المختار في هذه القرية كان له أثر مهم في بلورة أفكاره التي نشرها فيما بعد حول طبيعة حركته الغالية (المتطرفة) وكذلك موقفه من الموالي. فقرية خطرنية كانت إحدى البؤر التي نما فيها الغلوّ بين الضعفاء من العرب والموالي على السواء.

أدرك المختار أن نجاحه لا يتحقّق إلا إذا عاد إلى العراق موضع القلاقل والاضطرابات والتذمر ضدّ الأمويين وفي الكوفة بوجه خاص حيث يرفع شعار الثأر لأهل البيت ويطالب بدم الحسين (رض). وقد وصل الكوفة في رمضان ٦٤ هـ/٦٨٤م، وأعلن أنه يعمل للمهدي محمد بن الحنفية. وبسبب نزعته الاستقلالية وحبه للزعامة لم ينضم إلى حركة سليمان بن صرد الخزاعي بل على العكس حاول أن يكسب أتباع الخزاعي مدعياً أن هذا الأخير شخص عاجز لكبر سنه وقلّة خبرته في الحرب والسياسة[٢٥].

وقد اختلف المؤرخون[٢٦] في طبيعة الصلة بين المختار وابن الحنفية، فمن قائل: إن ابن الحنفية لم يثق بالمختار مطلقاً ولم يفوضه العمل من أجله في العراق، ومن قائل إن ابن الحنفية ربما وافق على اقتراح المختار بأن يعمل له ويجمع الشيعة باسمه، ولكنه كان دبلوماسياً احتفظ بموقف غير مرتبطٍ وبقي ساكتاً، وإذا ما اضطرّ إلى التصريح كان تصريحه غامضاً. ومهما يكن من أمر فإن

---

(٢٥) ابن أعثم الكوفي: كتاب الفتوح، مخطوطة استانبول، جـ ١، ورقة ٢٥٨.

Rajkowski: Op. cit, PP. 159. Lol Mukhtar: **Py Levi Della Vida** E.I.

(٢٦) الدكتور الخربوطلي: المختار الثقفي، سلسلة أعلام العرب، ص. ٢١، القاهرة ١٩٦٣.

K.A.Fariq: **The Story of an Arab Diplomat**, PP.66 – 67 ff. –
abd Dixon: Op. Cit., PP.74.89.

هذا الموقف غير الملتزم والمبهم الذي كان أقرب إلى السكوت فَسّره المختار على أنه يعني القبول. ورغم أن ابن الحنفية لم يأمره بالعمل الإيجابي ولا الإعداد لحرب حين قال له:

«إني لأحب أن ينصرنا ربنا ويهلك من سفك دماءنا ولست بآمرٍ بحرب ولا إراقة دم فإنه كفى بالله لنا ناصراً...»[٢٧].

فإن المختار بادر بالعمل الجدي حال وصوله الكوفة.

وفي الكوفة سار المختار على خطة سليمان الخزاعي حيث حاول أن يكسب أشراف العرب وقبائلهم وعرض عليهم التعاون والعمل ضدّ الأمويين، ولم يتهمهم بخذلان الحسين (رض) ولم يعتبرهم مسؤولين عن قتله بل إنه لم يقتل قَتَلة الحسين (رض) الذين كانوا يعيشون ويتنقلون في الكوفة. ولقد انتبه إلى ذلك محمد بن الحنفية فعتب على المختار إبقاءه عليهم ومجالسته لعمر بن سعد بن أبي وقّاص وغيره.

وقد لاقت دعوته قبولاً من العرب وخاصة القبائل اليمانية، ورغم أن وُلاة ابن الزبير حاولوا تحديد نشاطه إلا أنهم لم يكونوا جادّين في ذلك، كما أن ارتباطاته العائلية كانت تشفع له دوماً فما أن يدخل السجن حتى يخرج منه بوساطة.

إن اعتقاد المختار بأن الأشراف وشيوخ القبائل العربية في الكوفة هم القوة الفعّالة والمعوَّل عليها إذا قدر لحركته أن تنجح هو الذي دفعه لكسب ودّ هؤلاء الشيوخ الذين ظلوا يشكّون بنواياه وصِدْق تمثيله لابن الحنفية رغم أنه ذهب إلى الحدّ الذي وعدهم فيه:

«إنْ أنا تركت لكم مواليكم وجعلت فيئكم فيكم أتقاتلون معي بني أمية وابن الزبير وتقطعون على الوفاء بذلك عهد الله وميثاقه»[٢٨].

---

(٢٧) البلاذري : أنساب الأشراف، جـ ٥، ص ٢١٨.

(٢٨) الطبري: تاريخ، جـ ٦، ص ٤٣ - ٤٤.

وحين استمر موقفهم السلبي اضطرّ إلى التقرب لابراهيم بن مالك بن الأشتر النخعي[٢٩] الذي كان من الشيعة العلوية، ولكنه بعد اضطراب الأمور وتعقُّدها انسحب من المسرح السياسي واتخذ موقفاً مستقلاً. ولم يلتفت أول الأمر لنداءات المختار، ولكن هذا الأخير استطاع جذبه إليه بعد أن زوَّر رسالة من ابن الحنفية يأمر فيها ابراهيم النخعي بالعمل مع المختار. إن كسب المختار لابراهيم كان الخطوة الأولى في نجاح المختارية، ولكن ابراهيم لم ينخرط في الحركة إلا بشروط اشترطها؛كان منها أن تكون منطقة الجزيرة بل المنطقة المحصورة بين الكوفة وسوريا منطقة نفوذه يحكمها بنفسه، وأن يترك له أمر قيادة المقاتلة وقد وافق المختار على ذلك بطيب خاطر.

إعلان الثورة

بعد أن تحقق المختار أن العرب من الشيعة العلوية وكذلك إبراهيم النخعي إلى جانبه أعلن حركته ضدّ الأمويين في ربيع الأول سنة ٦٦ هـ/٦٨٥م رافعاً شعار **(يا لثارات الحسين)** وشعار **(يا منصور أمت)**[٣٠]. أما الأول فيجذب الشيعة العلوية من أهل الكوفة. وأما الثاني فهو شعار مهدوي يستهوي القبائل اليمانية الذين كانوا في هذه الفترة عصب المختارية وقوّتها. ذلك لأن المنصور هو المنقذ الذي تنتظره القبائل اليمانية ليخلِّصها من الظلم، ثم إن إعطاء الحركة مسحةً مهدويةً يجذب إليها كل المعدمين والمستضعفين من الناس عرباً وموالي الذين يشعرون بالحيف ووجود نوع من التمايز أو الظلم. ولذلك فقد بايعه الضعفاء من عرب همدان وبجيلة وخثعم والنهد وأسد ومزينة وغيرهم، كما بايعه الموالي الذين كانوا قلّة في هذه المرحلة.

يسهب البلاذري والطبري وابن أعثم الكوفي والبياسي في شرح الصدام بين أتباع المختار وجيش الوالي الزبيري ابن مطيع الذي فشل في دحر الثوار وهرب

---

(٢٩) الطبري: تاريخ. جـ ٥. ص ٢٢٣. - الطبري: تاريخ. جـ ٦. ص ١٧.

(٣٠) البلاذري: أنساب الأشراف. جـ ٥. ص ٢٦٦. - الطبري: تاريخ. جـ ٦. ص ٢٠ فما بعد. - البيّاسي: الإعلام بالحروب الواقعة في صدر الإسلام. ورقة ١١٠ ب.

متسللاً من الكوفة دون أن يمسه المختار بأذى وقد بايع الأشراف وأهل الكوفة المختار على: « **كتاب الله وسُنّة نبيه والطلب بدماء أهل البيت وجهاد المحلين والدفع عن الضعفاء وقتال من قاتلنا وسلم من سالمنا والدفاع ببيعتنا لا نقيلكم ولا نستقيلكم** »[٣١].

وقد ثبّت المختار مركزه في الكوفة ثم نشر نفوذه إلى الأقاليم المجاورة الأخرى بمساعدة ابراهيم النخعي، فكانت الجزيرة والعراقين العربي والأعجمي حتى حدود أرمينية تحت نفوذه، إن هذا النجاح الذي حققه المختار كان لا بدّ له أن يجذب إليه عدداً أكبر من الأتباع من عرب وموال. وهنا لا بدّ لنا من تقويم دور الموالي في الحركة المختارية.

مجتمع يتبدّل

لقد مرّ على الدولة الإسلامية منذ تأسيسها حتى حركة المختار أكثر من نصف قرن جرت خلاله تغيرات سياسية وتطورات اجتماعية واقتصادية متعدّدة، فقد انتشر الإسلام واتسعت الدولة فشملت أقاليم جديدة تسكنها شعوب غير عربية دخل بعضها الإسلام وأطلق عليهم «الموالي» وكان لا بدّ لهؤلاء أن يؤثروا في طبيعة المجتمع الإسلامي ويلعبوا دوراً في سياسة الدولة.

إلا أن دورهم هذا لم يظهر فجأة بل بدأ ينمو بشكلٍ تدريجيّ في مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ثم تغلغل إلى الإدارة والسياسة والجيش. وهذا في نظرنا أمر طبيعي ذلك لأن « العرب مادة الإسلام » وأصحاب السلطة في الدولة الجديدة، فكان لا بدّ أن يمرّ بعض الوقت لكي يندمج الموالي في التركيب الاجتماعي الجديد. والواقع فإن العرب هم الذين نظموا الموالي وشجعوهم على التفاعل والاندماج لضروراتٍ اقتصاديةٍ وسياسية، وربما أحياناً لأسباب شخصيةٍ وطموحاتٍ فردية.

لقد غالى فان ڤلوتن وولهاوزن وبروكلمان ومن اتبع رأيهم من المؤرخين[٣٢]

---

(٣١) المصدر السابق. نفس الورقة. - ابن أعثم الكوفي: كتاب الفتوح، جـ ٢، ورقة ٣ ب.

(٣٢) الطبري: تاريخ، جـ ٦، ص ٣٢ - ٣٣. - ابن أعثم الكوفي: كتاب الفتوح، جـ ٢، ص =

في تصوير التمايز الاجتماعي بين العرب الأسياد والموالي (سكان البلاد المفتوحة) المحكومين، ووقعوا دون أن يدركوا في تفاسير عنصرية ليست من مفاهيم الإسلام ولا العصر الذي ظهر فيه الإسلام. ولم يدرك هؤلاء المؤرخون بأن التمايز والاضطهاد الذي طبّقه بعض الخلفاء الأمويين وولاتهم، والذي لا يقرُّه الإسلام كمبدأ، شمل العرب والموالي الذين تسميهم مصادرنا «بالضعفاء». وإذا كان أصحاب هذا الرأي يوردون الأمثلة للدلالة على سوء حالة الموالي واحتقار العرب لهم، فإن هنالك العديد من الأمثلة التي تدلّ على التعاون والامتزاج والإشراك في السلطة[٣٣]. وقد دعا البروفسور برنارد لويس وهاملتون كب[٣٤] إلى عدم جدوى فرضية الصراع بين العرب والموالي في تفسير أحداث القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجريين والبحث عن الأسباب في ظواهر اجتماعية واقتصادية، وقد تبعها مؤرخون محدثون[٣٥] أثبتوا أن العوامل المحركة للأحداث كانت أبعد من أن تكون عوامل عنصرية.

لقد جمع أصحاب الرأي العنصري والمؤيدون لفرضية التمييز الاجتماعي والاقتصادي كلّ التهم التي ساقها بعض المستشرقين القدامى، وأضافوا إليها تهماً جديدة، وهم يرون أن التمييز الذي قاسى منه الموالي كان سبباً لانضمامهم ليس إلى حركة المختار فقط بل إلى حركات أخرى. ويضيف هؤلاء بأن عدداً قليلاً جداً من الموالي احتلُّوا مناصب مهمة وبقوا فيها فترةً قصيرةً حيث لاقوا معارضةً قويةً من قبل العرب.

=٥٦. - البيّاسي: الإعلام بالحروب الواقعة في صدر الإسلام، ورقة ١٢٠ أ. لقد كان كل عمال المختار وولاته الذين استعملهم على الأقاليم والإدارة من رجالات العرب البارزين (راجع: أنساب الأشراف، جـ ٥، ص ٢٢٩ - ٢٣١. - الدينوري: الأخبار الطوال، ص ٣٠٠).

(٣٣) فان فلوتن: السيادة العربية، القاهرة ١٩٣٤. - ولهاوزن: الدولة العربية وسقوطها، القاهرة ١٩٥٨. - جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، جـ ٢، ص ١٨ - ٢٨. -
Brockelmann: **History of The Islamic Peoples**, P.79. london, 1959.
Abd Dixon: Op. Cit., PP.101 - 104.

(٣٤) محمد ضياء الدين الريّس: الخراج في الدولة الإسلامية، ص ٢٥١ - ٢٥٨، القاهرة ١٩٥٧.

(٣٥) B.Lewis: **The Arabs In History**, PP. 80. FF. London, 1950.
H. Gibb: **The Arab Conquest of Central Asia**, London, 1923.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو هل أن الموالي وحدهم لاقوا هذه المنافسة أو أن العرب من القبائل المختلفة كان ينافس بعضهم البعض الآخر؟ وأن الخلفاء الأكفاء وحدهم الذين استطاعوا أن يحققوا نوعاً من التوازن بين هذه القبائل؟ ثم أليس من الطبيعي أن يسيطر العرب صانعو الدولة الجديدة على زمام الأمور فيها، ثم يأتي إشراك الآخرين في السلطة مع مرور الزمن؟. ولماذا، بعد ذلك، نتصور صورة خيالية نحكم من خلالها على التركيب الاجتماعي السائد في تلك الفترة دون أخذ الظروف المتواجدة بعين الاعتبار؟ فمثلما كانت الشعوبية والزندقة ظاهرة تميّز فئة في المجتمع متعصبة على العرب كذلك فإن التعصب للعرب كان ظاهرة تتصف بها جماعة محدودة ربما كان من بينها بعض الخلفاء أو الولاة ولكنها لم تكن سياسة عامة تتصف بها الدولة الأموية، وليس أدلّ على ذلك من أن ابن عبد ربه يضعها في باب خاص بها «باب المتعصبين للعرب»[٣٦].

وأخيرا وليس آخراً يعتمد أصحاب التفسير العنصري في إسناد رأيهم على رواياتٍ[٣٧] مستقاةٍ من كتب غير تأريخية وهي روايات في غالبيتها متأخرة لا توازي روايات الرواد من المؤرخين، لا من حيث أسانيدها ولا من حيث متنها، ولذلك فإن فرضيتهم تعوزها الدلائل التأريخية الموثوقة.

إن الثورات التي حاولت أن تستعين بالموالي كعنصرٍ جديدٍ في المجتمع لم تنظر إليهم كفُرسٍ أو أعاجم بل كفئةٍ يقع قسم منها ضمن القطاع المحروم من المجتمع، ذلك القطاع الذي يضمُّ الكثير من العرب كذلك. وبمعنى آخر كانت هناك فئة تتمتع بالامتيازات تضمُّ العرب وغير العرب مما كانوا يسمون «الدهاقين» والملوك وأبناء الملوك، وفئة أخرى محرومة من الامتيازات تضمُّ الضعفاء من عرب وموالٍ أيضاً.

---

(٣٦) Dennett: **Marwan B. Muhammad,** Ph.D. Thesis, London, 1939.
Sha'ban: **The Social Political Background**, Ph. D.P.196. London, 1971.
F.Omar: **The Abbasid Caliphate,** Baghdad, 1969.

الدكتور فاروق عمر: طبيعة الدعوة العباسية، بيروت ١٩٧٠.

(٣٧) ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد، جـ ٢، ص ٢٦٠، طبعة مصر ١٩٢٨.

على أن الموالي لم يكونوا عنصراً «سياسياً» مهماً في المجتمع في عصر المختار[٣٨]، ولكن المختار قد أحسن استعمالهم كسلاح في يده يهدّد به مصالح الأشراف العرب بالكوفة. فهو حين بَشّر-الموالي بعهد جديد تحقق فيه العدالة على يدي المهدي ابن الحنفية، وحين وعد العبيد بالحرية انضموا إليه خاصة بعد أن حقق نجاحاً عسكرياً مرموقاً. ويشير البلاذري (جـ ٥،ص ٢٢٣) إلى أن الذي نبّهه إلى رفع شعار حقّ أهل البيت في الخلافة والمساواة للموالي لكي يحقق نجاحاً سياسياً كان المغيرة بن شعبة الذي قال وهو ينظر إلى أهل الكوفة في السوق: «يا لها من غارة ويا له جمعاً، إني لأعلم كلمةً لو نعق لها ناعق لاتبعوه ولا سيما الأعاجم الذين إذا أُلقي عليهم الشيء قبلوه، فقال له المختار: وما هي يا عم؟ قال المغيرة: يستأدون بآل محمد. فأغضى عليها المختار».

وبذلك هدَّد المختار التركيب الاجتماعي لمجتمع الكوفة وضرب في الصميم مصالح الكتلة المتنفذة. ولكنه ظلّ دائماً يلوِّح بورقة الموالي الرابحة، ويبدي لزعماء القبائل العربية الكوفية استعداده لإعادة الموالي والعبيد إلى وضعهم السابق إذا تعهدوا بالوقوف إلى جانبه ضدّ أعدائه في الشام والحجاز والبصرة. ولكن الأشراف رفضوا أن يوافقوه على لعبته السياسية هذه مما دفعه إلى الميل أكثر فأكثر إلى جانب الموالي.

لقد انتهز الأشراف العرب في الكوفة أول فرصة للتمرُّد على سلطة المختار فثاروا عليه[٣٩] حين كان إبراهيم بن الأشتر بعيداً عنه في الجزيرة سنة ٦٦ هـ/٦٨٦ م، ولكن إبراهيم أسرع فأنقذه من المأزق الحرج الذي وقع فيه. وقد فقد المختار كلّ أملٍ بالأشراف الكوفيين فأعمل السيف فيهم فقتل من قتل وهرب الى البصرة من هرب. والآن فقط طبّق المختار شعاره للأخذ بثارات الحسين (رض) حيث قتل عمر بن سعد بن أبي وقاص وشمر بن ذي الجوشن

(٣٨) انظر على سبيل المثال: فان فلوتن. السيادة العربية. ص ٣٧ - ٣٨. القاهرة ١٩٣٤.
Abd Dixon: Op. Cit., PP.101 – 104.

(٣٩) قارن: ولهاوزن. الخوارج والشيعة. ص ٢٥٣. القاهرة ١٩٥٨. - الدكتور الخربوطلي: المختار الثقفي. سلسلة أعلام العرب. ص ٢٧٩ فما بعد. - Abd Dixon: Op. Cit., P.109.

وغيرهم، وهدم دورهم وأحرق جثثهم وأرسل رؤوس بعضهم إلى ابن الحنفية، وقد بلغ عدد القتلى حوالي ٢٥٠ قتيلاً. وربما يعتبر هذا العدد ليس كبيراً ويدلُّ على أن المختار كان يرغب في إبقاء صلاته مع من يمدُّ يده من الأشراف العرب إليه[٤٠]، كما أن تأخر المختار في الإيفاء بوعده للثأر من قتلة الحسين يدلُّ على أنه لم يكن مستعجلاً في ذلك رغم أن هذا التأخر أدى إلى استياء بين بعض أتباع المختار في حينه.

إن الموالي لم ينضموا بأعداد متزايدة إلى المختار إلاّ بعد سيطرته على الكوفة ونجاح حركته، كما أن المختار لم يعط دورهم في إسناده أهمية أكبر إلاّ بعد أن انتفض عليه الأشراف في الكوفة وحاولوا خنق حركته.

فأخذ يؤكد على « الضعفاء » أكثر من ذي قبل، وأظهر أن غايته حمايتهم من السادة العرب وعاملهم بعدالة وفرض لهم العطاء، وكان يدرك تماماً أن ذلك يزعج الأشراف العرب من أهل الكوفة. وقد زاد عدد الموالي في جيشه، وكان يلقبهم « شيعة الحق » و « شيعة المهدي ». ولا شكّ فإن لهذه الألقاب الأخيرة دلالاتها المهمة التي تجذب الموالي وتشدُّهم إلى حركة المختارية المهدوية التي تنشد العدل كما صوّرها المختار نفسه. أما اصطلاح « الضعفاء »[٤١] فلا يعني كما يقول ولهاوزن الموالي الفُرس بل يعني المحرومين من العرب والموالي على السواء. وليس أدلّ على زيادة الموالي في حركة المختار من كثرتهم في الجيش الذي أرسل لمحاربة ابن زياد. كما ازداد نشاط أبو عمرة كيسان مولى عرينة من قبيلة بجيلة وهو زعيم الموالي وقائد حرس المختار الخاص، الذي لعب دوراً مهماً في ملاحقة أعداء المختار وقتلهم وهدم دورهم في الكوفة. كما كان جيش الإنقاذ الذي أرسله المختار لتخليص ابن الحنفية من سجن عبد الله بن الزبير، يضمُّ الكثير من الموالي إضافة إلى العرب[٤٢]. ورغم إنقاذ ابن الحنفية فإن المختار لم يشجعه للمجيء إلى الكوفة

---

(٤٠) البلاذري: أنساب الأشراف، جـ ٥، ص ٢٣٤. - الطبري: تاريخ، جـ ٦، ص ٤٤ فما بعد.

(٤١) انظر: البيّاسي. الإعلام بالحروب الواقعة في صدر الإسلام، ورقة ١٢٩ ب - ١٣٢ أ.

(٤٢) انظر: الدكتور فاروق عمر، العباسيون الأوائل، جـ ١، ص ٢٠٧. بيروت ١٩٧٠.

لأن ذلك يضعف نفوذه، كما أن ابن الحنفية نفسه لم يكن راغباً في تكرار تجربة الحسين (رض)[٤٣] المؤلمة. ففي رواية للأصمعي «أراد ابن الحنفية أن يقدم الكوفة. فقال المختار: إن في المهدي علامة وهي أن يضربه رجل بالسيف ضربة فلا تضرّ، فبلغ ابن الحنفية ذلك فأقام»[٤٤].

بداية النهاية

رغم أن ابن الأشتر إستطاع أن يحقّق انتصاراً آخر للمختار في معركة الخازر على جيش الأمويين بقيادة ابن زياد الذي قُتل في المعركة سنة ٦٧ هـ/٦٨٦م، فإن الحركة المختارية لم يكتب لها النجاح والاستمرارية، ذلك لأن المختار لم يستطع احتواء حركة الشيعة العلوية من جهة، ولم يستطع أن يقود الحركة المعادية للأمويين من جهة ثانية. فالأشراف العرب لم يثقوا به منذ البداية وشكّوا في ولائه للقضية العلوية، وزادت إجراءاته تجاه الموالي من ابتعاد الأشراف[٤٥] الذين وجدوا بديلاً في شخص مصعب بن الزبير المتمركز في البصرة. كما أنه لم يستطع أن يوفق بين الشيعة الغلاة والشيعة المعتدلين بل ربما كان أحد أسباب التباعد بينه وبين ابراهيم بن الأشتر الآراء الدينية التي نشرها المختار، والتي لاقت قبولاً لدى المتطرفين من أتباعه العرب والموالي. ولم يستطع المختار حتى النهاية النجاح في محاولته التوفيق بين أتباعه العرب والموالي، ولعل ذلك كان ظاهراً في آخر معركة خاضها ضد مصعب بن الزبير الذي كان يعاونه الأشراف الكوفيون والمهلب بن أبي صفرة وهي معركة المذار في

---

(٤٣) قارن: ولهاوزن، الخوارج والشيعة، ص ٨١. حيث يبالغ حين يعتبر الخشبية كلّهم موالي، فقد وجد التطرف قبولاً بين عرب اليمن في الكوفة مثل همدان وبجيلة، وكان الاعتقاد السائد بأن السلاح لا يُشهر إلاّ حين ظهور المهدي وإعلانه الثورة. (انظر: Rajkowski: op. cit. p. 186.)

(٤٤) البلاذري: أنساب الأشراف، جـ ٥، ص ٢٦٩ - ٢٧٠. - البيّاسي: الإعلام بالحروب الواقعة في صدر الإسلام، ورقة ١٣٦ أ.

(٤٥) قال شبث بن ربعي للمختار «عمدت إلى موالينا وهم من أفاءه الله علينا وهذه البلاد جميعاً... حتى جعلتهم شركاءنا في فيئنا». وحين قابلوا مصعب بن الزبير قالوا «أخذنا عبيدنا فحارب بهم». ويقول البغدادي: أن المختار وعد الموالي بإعطائهم أموال سادتهم (الفَرق بين الفرق، ص ٣٢).

سنة ٦٧ هـ/٦٨٦ م(٤٦).

مَقتَل المختار

لم يتحرك ابراهيم بن الأشتر لنجدة المختار بعد اندحاره، وقد تراجع المختار مع أتباعه إلى الكوفة واعتصم بالقلعة، ولكن حصار مصعب له طال؛ فقرر الخروج والقتال حتى الموت مع ثُلّة من أتباعه المخلصين. أما البقية الباقية فقد استسلمت لمصعب، فقرّر هذا قتلهم جميعاً وكانت مجزرة رهيبة قتل فيها ما يقرب من ٥٠٠٠ مقاتل لاقت امتعاضاً واشمئزازاً لدى المتدينين والمعارضين للمختار على السواء.

وَقفَة عند آراء المختار الدينيّة

يؤكد البروفسور موسكاتي على المحتوى الديني للمختارية، ويرى البروفسور كلود كاهين أن اعتبار ابن الحنفية مهدياً من قبل المختار الثقفي يُعتبر منعطفاً جديداً في حركة الشيعة العلوية(٤٧). أما الدكتور راجكويسكي فيفصل في آراء المختار الدينية التي جذبت إليه قبائل الكوفة اليمانية المتطرفة وكذلك الموالي. فلقد ادعى المختار أول الأمر أنه وزير المهدي محمد بن الحنفية ووصيه، ولكنه أشاع بعد ذلك بين أتباعه أنه نبيّ تتصل به الملائكة، وكان لجبريل وميكائيل كرسيان في مجلسه، وقد استعمل السجع في أقواله ليؤثر في مشاعر أنصاره. وكان يطلق حمامات بيضاء في معاركه مدعياً أنها الملائكة جاءت لتنصره على عدوه. وحين يرجع عن أقواله أو يغير وجهات نظره يدعي بأنه أُوحي إليه بحلّ جديد وأفضل، وبمعنى آخر ادعى «البداء» لنفسه. وابتاع كرسياً ادعى أنه للإمام علي بن أبي طالب (رض) وعيّن سادناً له. وقد اتهمه أعداؤه بالعودة إلى شعائر الجاهلية، ولم يوافقه الشيعة المعتدلون وعلى رأسهم ابراهيم بن الأشتر على ذلك

---

(٤٦) البلاذري: أنساب الأشراف، جـ ٥، ص ٢٦٣ فما بعد. - الطبري: تاريخ، جـ ٦، ص ٩٨ فما بعد. - ابن أعثم الكوفي: كتاب الفنوح، جـ ٢، ورقة ٢٧ ب. - البيّاسي: الإعلام بالحروب الواقعة في صدر الإسلام، ورقة ١٤٢ ب - ١٤٨أ، ١٤٩ أ - ١٥١ ب.

(٤٧) Moscati: Op. Cit, P 257. – C. Cahen: **Points de vue sur la Revolution Abbaside**, R.A. 1963. P. 303 – 306.

العرب والموالي، ولم ينجح في سياسته التوفيقية بين أعوانه المعارضين للسلطة الأموية وأعوانه من الشيعة العلويين. بل الأكثر من ذلك فإن الشيعة العلوية أنفسهم في حركته كانوا ينقسمون إلى متطرفين ومعتدلين في آرائهم.

ولم يتخل أتباع المختار المخلصون (الكيسانية) عن محمد بن الحنفية، وحين توفي في المدينة سنة ٨١ هـ/٧٠١م انقسموا إلى أقسام عديدة، ولكن الأغلبية اعتبرت ابنه عبد الله أبا هاشم إماماً بعد أبيه، وتسمى هذه الفرقة (الهاشمية). وقد أوصى أبو هاشم بزعامة فرقته إلى محمد بن عبد الله بن العباس، وبذلك انتقلت قيادة الحركة الهاشمية إلى العباسيين الذين نجحوا في ثورتهم وقضوا على الأمويين سنة ١٣٢ هـ/٧٥٠م[٤٩].

لقد كان المختار رائداً في الكثير من آرائه السياسية والعقائدية إلا أنه سبق عصره بكثير، فبعض الآراء التي بشّر بها لم تكن تناسب العصر الذي عاش فيه حيث لم تتهيأ بعد الظروف المواتية لها، وقد استفادت (الفرقة الهاشمية) من تجربة المختار الثقفي حين بدأت تبثّ الدعوة للعباسيين في العراق وخُراسان. كما وأن الظروف كانت أكثر ملاءمة بعد حوالي نصف قرن حيث كانت الدولة الأموية تواجه الأزمات في الشام والأقاليم المختلفة.

يرى المستشرق ولهاوزن أن نار الثورة التي قامت في ٦٧ هـ [حركة المختار] قد أطفأتها الدماء، ولكنها ظلت تومض تحت الرماد وانتقلت من الكوفة إلى خُراسان وهي أكثر ملاءمة لأن الموالي فيها كانوا أكثر تماسكاً، وكان العرب بالنسبة لهم أقلّ مما كانوا في الكوفة بكثير[٥٠]. على أننا نختلف مع ولهاوزن ومن وافقه على رأيه من الأساس، صحيح أن الدعوة العباسية استفادت من تجربة المختار الفاشلة ولكن هذه الاستفادة لم تكن كما يصوّرها ولهاوزن وذلك بارتمائها في أحضان الموالي في خُراسان لأنها لو فعلت ذلك لكان مصيرها الفشل أيضاً. لقد

(٤٩) الدكتور فاروق عمر: طبيعة الدعوة العباسية. بيروت ١٩٧٠

(٥٠) ولهاوزن: الخوارج والشيعة، ص ٤٧٨. - الدكتور الخربوطلي: المختار الثقفي. سلسلة أعلام العرب. ص ٢٣١.

رفعت الدعوة العباسية شعارات عامة غامضة تستهوي قطاعات مختلفة من الناس فقد دعت (للرضا من آل البيت) أي للإمام الذي يختاره الناس من بني هاشم. ولم تخصص شخصا بعينه. وهذه حركة بارعة من جانب الدعاة. ذلك أن كل فئة كانت تعتقد أن الرضا سيكون من الفرع الذي تدين بالولاء له. كما أن من شعاراتها التقرب للضعفاء المحرومين من العرب والموالي. فرفعت الآية ﴿ونُريدُ أنْ نمُنّ على الّذين استُضعفُوا في الأرْض ونجْعلَهُمْ أئمّةً ونَجْعلَهُم الوارثين﴾* والآية ﴿أُذِنَ للّذين يُقاتلُون بأنّهُمْ ظُلمُوا وإنّ الله علَى نصْرهِمْ لَقدير﴾** ولا شكّ فإن لهذين الشعارين أثرهما الكبير في المحرومين في المجتمع الذين رأوا في الدعوة الجديدة أملا لتحسين حالتهم. وبعد ذلك فقد ظهرت الدعوة العباسية بواجهات مختلفة منها: دينية بشّرت بعهد جديد من العدالة والازدهار عن طريق ظهور (المهدي ابن الحارثية) أو (المنصور) وبذلك استغلت النبوءات الشائعة في تلك الفترة عن ظهور المنقذ المنتظر وراياته السوداء، بل أكدتها وروّجتها بين الناس. ومنها واجهات سياسية أبرزت مساوىء الإدارة الأموية وأخطاء هذه السياسة. وبذلك جذبت إليها الزعماء العرب أمثال سليمان الخزاعي وخازم التميمي وجديع الكرماني وابنه علي الأزدي. ورغم أن الدعوة العباسية استغلت (الغلوّ) في عقيدتها إلا أن الإمام محمد بن علي العباسي تبرّأ منه ومن خداش أحد الدعاة العباسيين في خراسان حين زاد عن حدّه وذاع أمره وامتعض منه الشيعة العباسية المعتدلة وذلك لكي يضمن بقاءهم في الدعوة على عكس المختار الذي أبعد الشيعة المعتدلين أمثال الأشراف وابن الأشتر بسبب ما دان به من آراء غالية لم يتورع عن إعلانها صراحة.

ولم يكن هدف الدعوة العباسية كسب الموالي بل على العكس كان الدعاة العباسيون يدركون أن كسب العرب اليمانية والربعية كان حجر الأساس ومفتاح النصر لهم. وهنا استفادوا من خطأ المختار الذي كانت علاقته بالموالي تتناسب

---

* سورة القصص الآية ٥.

** سورة الحج: الآية ٣٩.

عكسياً مع علاقته بالعرب، فكلما ابتعد عنه العرب ارتبط أكثر بالموالي. ولعلّه كان في ذلك مجبراً غير مخيّر. لقد فشلت حركة المختار لأن المختار مال إلى جانب الموالي في أيامه الأخيرة، وبذلك ابتعد عنه العرب؛ وكذلك فشلت بعدها ثورة عبد الرحمن بن الأشعث وعبد الله بن معاوية حيث انضمّ إليها أعداد كبيرة من الموالي الذين لم يثبتوا أنهم جديرين بالاعتماد. لقد اعتمد العباسيون على عرب خُراسان وتركوا الباب مفتوحا للموالي لينضمُّوا للدعوة. فالدعوة تزداد قوة كلما زاد عدد أتباعها.

وقد أحسن العباسيون حين اختاروا خُراسان مقرّا للثورة وتركوا الكوفة كمركز ثانويٍ لحركتهم. ذلك لأنهم لا يمكنهم الاعتماد على عرب الكوفة بعد مواقفهم غير الملتزمة تجاه العلويين. ثم إن الكوفة بؤرة للشيعة العلوية (المتطرفة منها خاصة) وليس للشيعة العباسية. أما عرب خُراسان فرغم انقساماتهم القبلية وعصبياتهم الملتهبة، وهذا أمر طبيعي، فإن العقائد والمذاهب الشيعية والخارجية وغيرها لم تكن قد شاعت بينهم بعدُ، ولذلك فإن لهم على حدِّ قول الإمام محمد العباسي:

« صدور سليمة وقلوب فارغة لم تتقاسمها الأهواء ولم تتوزعها النحل ولم يقدح فيها فساد »[٥١].

ولم يكن أبو مسلم الخُراساني واجهة الدعوة العباسية في خُراسان بل كان سليمان الخزاعي العربي نقيب النقباء وإمام الناس في الصلاة، والشخص الذي يتصل بشيوخ القبائل باسم الدعوة. أما أبو مسلم الخُراساني، فعلى حدِّ قوله هو، كان الساعد الأيمن لسليمان الخزاعي. وبعد أن سيطرت الدعوة العباسية على مرو نادوا بعلي بن الكرماني الأزدي أميراً على خُراسان وصلّوا وراءه، وابن الكرماني هذا شيخ العرب في خُراسان وزعيم الأزد وحلفائها. أما أبو مسلم الخُراساني فقد زادت شهرته بعد نجاح الثورة العباسية وبالغ بعض الرواة الفُرس في دوره ثم

---

(٥١) الدكتور فاروق عمر: المصدر السابق، ص ١٥١.

أصبح أملاً ومنقذاً للجماعات الفارسية التي ثارت ضد العباسيين بعد تأسيس دولتهم.

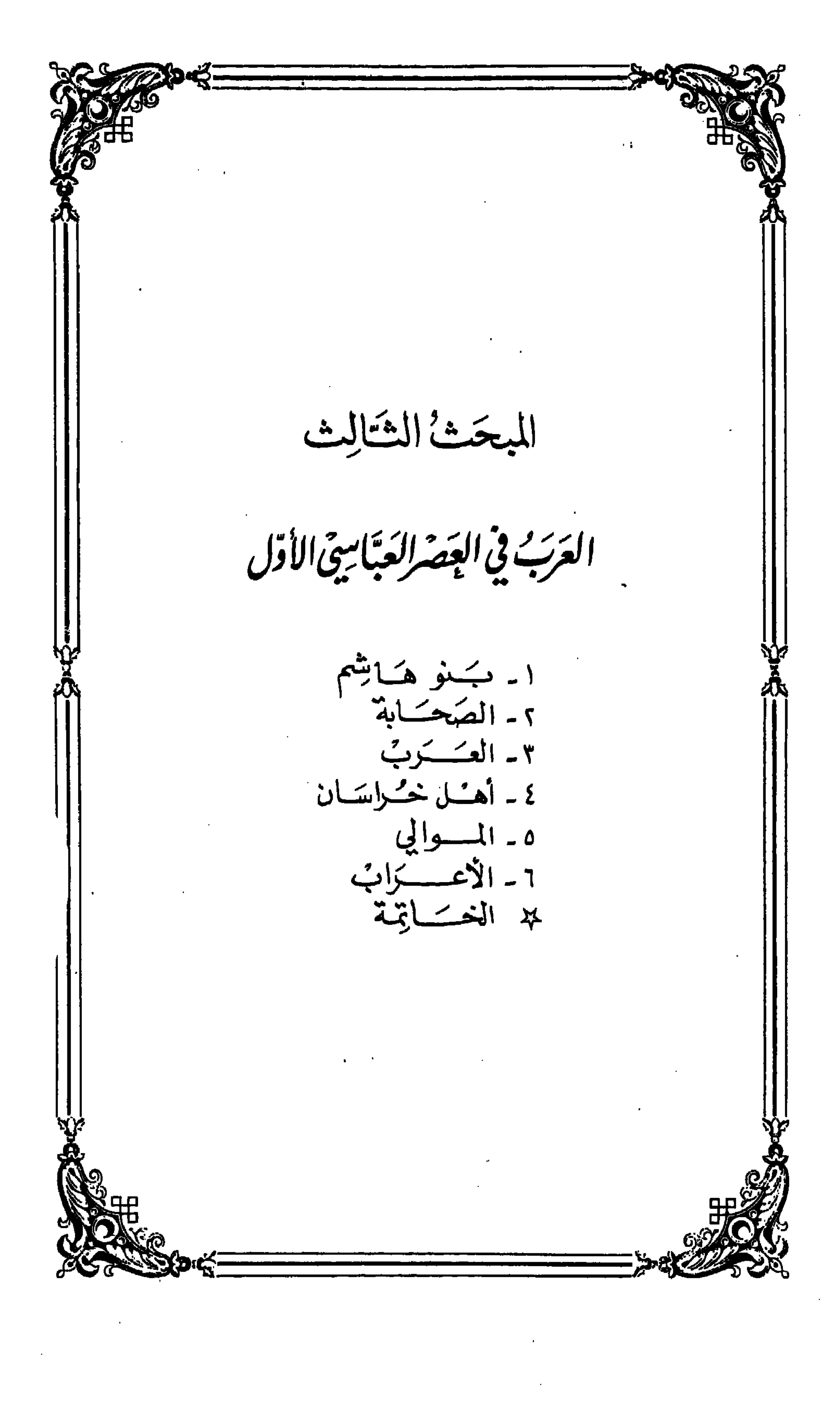
وعلى ذلك فلم تكن الدعوة العباسية تستند على الموالي الفُرس ولم يكن مقرُّها في الكوفة، ولم يكن قائدها أبو مسلم الخُراساني. أما كونهم (خشبية) يحملون العصيّ والهراوات فلا يدل على أنهم موال بل إن عقيدتهم المتطرفة توجب عليهم المعارضة السلبية وعدم شهر السلاح إلا بعد ظهور الإمام وقيادته لهم وإعلانه الثورة المسلحة. وليست الخشبية وحدها تبنت هذا المبدأ فهناك المغيرية والبيانية والخطابية تقاتل بالعصي والسكاكين والحجارة لأن استعمال السّلاح محظور عليها حتى يظهر المهديّ ويقود الثورة[٥٢].

وبعدُ فإن أية حركة ثورية في مجتمع ما تكون ردّ فعل ونتيجة مباشرة لتحسُّس ذلك المجتمع بأوضاعه ومحاولته تبديلها نحو الأفضل، وبمعنى آخر فإن بوادر التغيير تبدأ بالظهور قبل الثورة[٥٣]، وتحدث الثورة لتعطي زخماً جديداً وقوةً دافعةً لذلك التغيير. إن شعارات دعوة المختار والدعوة العباسية لم تكن أكثر من انعكاسات لظواهر التغيير التي كان المجتمع الإسلامي يمرّ بها في العهد الأموي، إلا أن المختار أساء التقدير فأخطأ حين اندفع أكثر مما يجب، وبشّر بآراء سبق فيها عصره وعرض التركيب الاجتماعي كلّه للخطر فأبعد عنه ذوي النفوذ من العرب ولم يستطع بمن بقي معه من «الضعفاء» أن يحقق النصر. أما الدعوة العباسية فكانت أكثر براعة حيث تجنبت صراحة المختار وحِدّتَهُ وابتعدت عن التناقضات التي وقع فيها، فنجحت في تحقيق التوازن المبنيّ على نزعة توفيقية مرنة كانت أساس انتصارها.

---

(٥٢) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ ٤، ص ١٣٢. - انظر كذلك حاشية رقم ٤١.

(٥٣) يقول الدكتور الخربوطلي: «لم يكن المختار أول ولاة العراق الذين قرّبوا إليهم الموالي»، المصدر السابق، ص ٢٨٧ - ٢٨٨. - انظر كذلك: الدكتور عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية، بيروت ١٩٦٢. - محمد ضياء الدين الريّس: الخراج في الدولة الإسلامية، القاهرة ١٩٥٧.



المبحث الثالث

العرب في العصر العباسي الأول

١ - بنو هاشم
٢ - الصحابة
٣ - العرب
٤ - أهل خراسان
٥ - الموالي
٦ - الأعراب
☆ الخاتمة

المبحث الثالث .

العرب في العصر العباسي الأول

قال الجاحظ في معرض مقارنته بين الخلافتين الأموية والعباسية: «**دولة بني العباس أعجمية خُراسانية، ودولة بني مروان أموية عربية... »**[1]

وقد أساء بعض المؤرخين المحدثين تفسير رأي الجاحظ هذا، فأكدوا بأن انتصار العباسيين يعني من الناحية السياسية انتصار الفُرس على العرب وسيطرتهم على مرافق الدولة... بل راح بعضهم يسمي العصر العباسي الأول (عصر النفوذ الفارسي).

وفي اعتقادنا أن هذه التخريجات خاطئة ومُبالغ فيها. إن ما عناه الجاحظ، وهو المؤرخ الذكيّ والعالم الاجتماعيّ المدرك، هو تغلغل المظاهر الحضارية الأعجمية (من فارسية ويونانية وغيرها) في نظم وثقافة المجتمع في الدولة العباسية الجديدة بصورة أكثر شمولاً وسرعة مما كانت عليه زمن الأمويين. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن انتقال السلطة إلى العباسيين أدى إلى ازدياد أهمية الأقاليم الشرقية سياسياً واقتصادياً.

وإذا ما علمنا بعد ذلك بأن اصطلاح «**أهل خُراسان**» إنما كان يعني أولاً وقبل كلّ شيء سكان خُراسان من القبائل العربية المقاتلة والمستقرة مثلما كان يعني اصطلاح «**أهل الشام**» أو اصطلاح «**أهل البصرة**» و «**أهل الكوفة**» العرب من سكان هذه المدن والأقاليم، بالإضافة إلى مواليهم من السكان غير

(١) الجاحظ: البيان والتبيين. جـ ٣، ص ٣٦٦.

العرب الذين دخلوا الإسلام[٢]... أدركنا بعد ذلك كله بأن ما قصده الجاحظ من استعماله تعبير «أعجمية خُراسانية» إنما يعني مفهوماً حضارياً إنسانياً يتسع لكل الشرائح والعناصر التي كانت تكوّن المجتمع الإسلامي في العصر العباسي، وليس مفهوماً عنصرياً أو إقليمياً ضيّقاً، كالذي خرج به بعض المستشرقين ومن تبعهم من مؤرخينا المعاصرين!!

إن طبيعة الدعوة العباسية وتعقيداتها السياسية والاجتماعية، لا يمكن أن ترتضي لنفسها هذا التفسير العنصري أو ذاك التفسير الاقليمي. لقد كان عرب خُراسان من يمانية وربعية وبعض المضرية العصب الرئيسي للثورة، كما أن شعاراتها جذبت إليها العديد من الموالي الفُرس، رغم أن دورهم لا يمكن أن يقارن بدَور عرب خراسان.

فسلطان العرب لم ينته بزوال الدولة الأموية في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، لأن العرب أنفسهم كانوا القوة الفعالة في عملية التغيير الثوري، وظلّ العرب خلال العصر العباسي الأول يتقلّدون مناصب العمال والولاة وقادة الجيش وأمراء الجهاد والحج، ومنهم صحابة الخليفة وخاصته ومستشاروه ومنهم القضاة. وكان الخلفاء العباسيون عرباً من بني هاشم من قريش. وبقيت القبائل العربية ذات أثر بارز في السياسة والجيش والمجتمع. وظلت اللغة العربية لغة الإدارة والسياسة والثقافة والفكر. كما أن تمحيص الروايات التاريخية المتناثرة في كتب الأدب والشعر، يكشف لنا عن مدى مَيل الخلفاء للعروبة وتشجيعهم للروح العربية والتقاليد العربية في مجالسهم.

وإذا تمعّنا في ظروف إنشاء بغداد وتطوُّرها وفي التكتلات السياسية المرتبطة بالبلاط العباسي، تتضح لنا أهمية العرب في ذلك المزيج السكاني الاجتماعي الذي كان يرتبط برباط واحد يشدُّ بعضه ببعض، ألا وهو رباط الولاء للدولة الجديدة وللخليفة العباسي، لا الولاء لنزعات قبلية أو عنصرية ضيّقة أو إقليمية ساذجة.

---

(٢) د. فاروق عمر: طبيعة الدعوة العباسية. ص ١٥٨ فما بعد. بيروت ١٩٧٠.

وسنحاول الآن أن نمعن النظر في العناصر المؤيدة للعباسيين أو العناصر التي اعتمد عليها العباسيون في صدر دولتهم:

١ ـ بنو هاشم

لم يكن هذا الاصطلاح في العصر العباسي يشمل كلّ الهاشميين، بل أخذ يُطلق على العباسيين وحدهم دون غيرهم من بني هاشم[٣].

وقد شغف أبناء البيت العباسي بالسياسة وكان يجمعهم هدف واحد وهو الحفاظ على السلطة في أيديهم. ورغم تواجد بعض العباسيين من ذوي الطموح الواسع، ورغم وجود تنافس يظهر أحياناً، ويخفت أحياناً بين بعض الشخصيات العباسية البارزة. فإن الخليفة استطاع أن يحفظ وحدة البيت العباسي، كما أن العباسيين كانوا يتّحدون دوماً أمام الأزمات السياسية التي تهدّد الخلافة.

والواقع فإن الخليفة العباسي خلال القرن الثاني الهجري اعتمد بصورة رئيسية على شخصيات عباسية في الإدارة والسياسة والجيش. وقد امتدح الكاتب ابن المقفع في (رسالته في الصحابة) قابلية العباسيين واستقامتهم. وأكد الجاحظ بأن رجال البيت العباسي كانوا في الصدارة من حيث المسؤولية الإدارية والعسكرية فقال:

« ... ولا لقي تلك الحروب في عامة تلك الأيام إلا رجال ولد العباس بأنفسهم. ولا قام بأكثر الدولة إلا مشايخهم كعبد الله بن علي وصالح بن علي وعبد الصمد بن علي »[٤].

وكان عبد الله بن علي قد حقق الانتصار العباسي في معركة الزاب، ولعب صالح وعبد الصمد أدوارا مهمة في إقرار الحكم العباسي في الجزيرة والشام ومصر. أما عيسى بن موسى العباسي فقد قضى على حركات العلويين في الحجاز والبصرة. وقد يكون من النافع أن نطيل بذكر الأمثلة. على أننا نكتفي بالقول

---

(٣) راجع للمؤلف: التكتلات السياسية. مجلة كلية الاداب. بغداد ١٩٦٨.

(٤) ابن المقفع: رسالة في الصحابة. القاهرة ١٩٦٤.

بأن الأقاليم المهمة وضعت تحت إدارة ولاةٍ عباسيين أو أنصارٍ موثوق بهم، وكان الخليفة يستشيرهم في المسائل المهمة. وهم أول من أوصى بهم المنصور ابنه وولي عهده المهدي:

« وأوصيك بأهل بيتك أن تظهر كرامتهم وتقدمهم، وتكثر الإحسان إليهم وتعظم أمرهم... وتوليهم المنابر، فإن عزك عزهم »[٥].

وقد خصَّص المهديُ لكل منهم عطاءً، ووزَّع عليهم القطائع على جانبي نهر الصراة.

٢ - الصَحَــابة

ويُقصد بهم صحابة الخليفة العباسي وخاصته ومستشاروه المقرّبون إليه. ويلاحظ المؤرخ اليعقوبي[٦] أن الصحابة كانوا بصورةٍ رئيسيةٍ من قبائل عربيةٍ مثل قريش واليمن وربيعة، واختير بعضهم من (الأنصار) أهل المدينة المنورة. ويصفهم ابن المقفع بقوله:

« ويذكر أمير المؤمنين بصحابته وأعوانه منهم ألسنة رعيته وأعوان رأيه والخاصة من عامته »[٧].

أما أهم الأعمال التي يقومون بها فهي كما صوَّرها أحدهم: مرافقة واستقبال الوفود. وقيادة الحملات، وإبداء الرأي والمشورة.

ويقع نظر الباحث على أسماء صحابة الخلفاء العباسيين في كتب التاريخ والأدب، وليس هنا مجال سرد أسمائهم، إلا أننا نقول بأن هذه الأسماء تؤكد ما ذهب إليه اليعقوبي من أن غالبيتهم من العرب من كندة، وهذيل، وفهرة، ومعافر. وكلب، ومخزوم، وعقيل، وحنيفة وغيرها كثير. وفي عهد المنصور أصبح دور الصحابة أكثر وضوحاً وفاعلية. ويذكر معن بن زائدة الشيباني، وهو

---

(٥) الطبري: تاريخ. القسم الثالث. ص ٤٤٤. طبعة ليدن.

(٦) اليعقوبي: كتاب البلدان. ص ٢٤٣.

(٧) ابن المقفع: رسالة في الصحابة. ص ١٢٥.

أحد صحابة المنصور، أن عددهم كان ٧٠٠ صحابي، وكانوا يدخلون البلاط، ويأخذون أماكنهم بنظام أسبقية وقِدَم حسب منزلتهم[٨].

يتضح من هذا، بأن كتلة الصحابة في البلاط والإدارة العباسية كانت كتلة عربيـة صبغت البلاط بصبغة عربية، فكانت هناك مجالس للمفاخرات، وأحاديث حول أيام العرب وأخبارها، ومجالس الحماسة. وكانت العربية لغة البلاط والإدارة والثقافة، ولذلك كانت وسيلة مهمة لمن يتطلع إلى العُلا في المناصب الرسمية. وكان الخلفاء يعيّنون مؤدبين لأولادهم يعلمونهم الأدب واللغة والتاريخ، وكان بعضهم من صحابة الخليفة.

وعدا عن هذا وذاك، فقد ظهر الصحابة إلى جانب الخليفة في الأزمات السياسية، مشيرين عليه بهذا الرأي أو ذاك؛ فكان دورهم السياسي دوراً بارزاً، إضافة إلى أدوارهم الأخرى. وكان تأثير الصحابة كبيراً في عهد المهدي والرشيد بحيث فاق تأثير بقية الكتل في البلاط، وقد منحوا ككتلة قُطيعة على نهر الصراة.

٣ـ العَـــرَبْ

لقد بانت أهمية العرب من أهل خُراسان منذ أيام الدعوة العباسية ثم الثورة، وزادت أهميتهم أثناء الحروب التي خاضها الجيش العباسي ضد الجند الشامي في العراق. وكان سقوط الكوفة وواسط والموصل والبصرة ودمشق نتيجة مساعدة القبائل العربية التي انضمت إلى جانب العباسيين.

وتورد الروايات التاريخية العديد من الأمثلة الاستدلالية على ثقل وزن العرب كمركز من مراكز القوى السياسية في القرن الثاني الهجري. ففي حصار واسط من قبَل العباسيين أغراهم أبو جعفر المنصور بالتخلي عن يزيد بن هبيرة والي واسط قائلاً للقبائل اليمانية:

«السلطان سلطانكم والدولة دولتكم»[٩]

(٨) راجع للمؤلف: عباسيات. ص ٣٧ - ٣٨. بغداد ١٩٧٦.

(٩) د. فاروق عمر: طبيعة الدعوة العباسية. ص ٣٠٨. بيروت ١٩٧٠.

بمعنى أن الحكم العباسي الجديد هو حكم العرب اليمانية والدولة دولتهم!! وفي حصار دمشق استغاث عبد الله بن علي العباسي بالقبائل اليمانية لتتخلى عن الأمويين قائلاً[10]:

«إنكم وإخوتكم من ربيعة كنتم بخُراسان شيعتنا وأنصارنا، وأنتم دفعتم إلينا مدينة دمشق، وقتلتم الوليد بن معاوية، وأنتم منا وبكم قوام أمرنا...»

إن الأحداث الفاصلة التي وقعت في القرن الثاني الهجري تشهد على الأهمية الكبرى والدور الفاصل الذي قام به العرب. فالطبري[11] يشير مثلاً بأن الجيش العباسي كان يتكوّن من فِرق من مضر واليمن والخُراسانية وربيعة. وهذه الفرق عربية، ولذلك كان قادة الجيش من العرب. وفيما عدا المراكز العسكرية احتلّ العرب المناصب الإدارية والسياسية الحسّاسة والعالية. وتحفل المصادر بأسماء الولاة العرب الذين أثبتوا إخلاصاً وكفايةً عاليةً في الإدارة مثل آل قحطبة الطائي وآل المهلّب وبني شيبان وغيرهم.

وفي بغداد مدينة المنصور المدورة، شجّع الخلفاء العرب على الاستقرار في أرباض (ضواحي) العاصمة. فهناك إشارات إلى مناطق استيطان اليمانية، وهناك (درب خزاعة) ودرب الأعراب وبني زريق والأشاعثة. عدا الأراضي التي مُنحت لشخصيات عربية من الأنصار والصحابة والقادة[12].

لقد أدرك العباسيون مدى التأثير البالغ الذي يمارسه الشيوخ والزعماء العرب على قبائلهم ومواليهم فعاملوهم معاملة طيّبة فلم يعاقب الخليفة أبو العباس أحد زعماء العرب إسحق بن مسلم العقيلي قائلاً:

«أترى قيساً ترضى أن يضرب سيّدها حداً، لو دعوته بالبيّنة لجاء مئة من قيس يشهدون أن القول قوله»[13].

---

(10) الأزدي: تاريخ الموصل. ص ١٢٤ (مخطوطة).

(11) الطبري: تاريخ. القسم الثالث. ص ٣٦٦. طبعة ليدن.

(12) راجع للمؤلف: عباسيات. ص ٣٩. بغداد ١٩٧٦.

(13) البلاذري: أنساب الأشراف. مخطوطة. ورقة ٧٩٤. مكتبة الدراسات العليا. كلية الآداب - بغداد.

ولم يعاقب العباسيون سلم بن قُتَيبة الباهلي رغم تحديه للسلطة المركزية وقد سامحه والي البصرة العباسي قائلاً:

« **ما كان سلم ليقول شيئاً إلا شهد له ألف نزاري** »[١٤].

وقد صاح المنصور لما سمع بأن والي الكوفة قتل عربياً بتهمة الزندقة:

«**أيقتل رجل من العرب بغير علمي؟!** »[١٥]

ولم يسمح المنصور لعربي أن يكون خادماً عند الحرم باعتبار أن ذلك يحطُّ من قدره كعربيّ. وفي رواية للطبري أن المنصور رغب في البدء استخدام رجال من بني العباس في نقل الأخبار إلا أنه عدل عن ذلك خوفاً من أن يضع من منزلتهم بين الناس واستخدم (مواليه).

وعفا المنصور عن عبد العزيز بن عبد الله بن عمر بن عبد العزيز رغم اشتراكه في حركة محمد النفس الزكية قائلاً: «**إذا قتلت مثل هذا من قُريش فمن أستبقي؟** »[١٦].

ولعلّ الخليفة المنصور كان من أكثر خلفاء الفترة إحاطةً لنفسه بالعديد من رجالات العرب من ذوي الرأي والمشورة والنصح.

ولعلّ من المهم أن نلاحظ بأن المنصور ترك في الهاشمية خازم بن خزيمة التميمي نائباً عنه، ومسؤولا عن الجيش والميرة، حين حجّ سنة ١٤٤ هـ/٧٦٢ م[١٧].

أما الخليفة المهدي فقد اختار ٥٠٠ من الأنصار (أهل المدينة) وجلبهم إلى بغداد «**ليكونوا حراساً له وأنصاراً** »[١٨] وأعطاهم أرضاً في بغداد تسمى (قطيعة الأنصار).

---

(١٤) البلاذري: المصدر السابق، ورقة ٨٠٦.
(١٥) الطبري: تاريخ، القسم الثالث، ص ٤٣٩، طبعة ليدن.
(١٦) الأزدي: تاريخ الموصل، ص ٢٠١ (مخطوطة).
(١٧) الطبري: تاريخ، القسم الثالث، ص ١٤٣، طبعة ليدن.
(١٨) الطبري: تاريخ، القسم الثالث، ص ٤٨٣، طبعة ليدن.

٤ ـ أهـل خُـراسَـان

أشرنا سابقاً إلى أن اصطلاح أهل خُراسان كان يعني في واقعه التاريخي العرب من أهل خُراسان من مقاتلة ومستقرين أولاً، ثم الموالي من سكان خُراسان الذين دخلوا الإسلام وامتزجوا بالعرب الفاتحين.

وكان أهل خُراسان ككتلةٍ عسكريةٍ وسياسيةٍ من أهمّ الكتل في المجتمع العباسي. وقد حافظ العباسيون على وحدة الفرقة الخُراسانية منذ الأيام الأولى للثورة، فسجلوهم في سجلات خاصة بهم حسب قراهم ومدنهم لا حسب قبائلهم[١٩]. وهذا يؤكد حرص العباسيين على تماسك ووحدة أهل خُراسان العرب، وعدم السماح للعصبيات القبلية بتفكيك وحدتهم.

ومما يدلّ على صلة التقارب بين أهل خُراسان وأهل العراق الذين هاجروا أثناء الفتوحات إلى خُراسان والأقاليم الشرقية واستوطنوا فيها قول ابن المقفع:

« ويذكر أمير المؤرخين بأهل هذين المصرين (البصرة والكوفة) فإنهم بعد أهل خُراسان أقرب الناس إلى أن يكونوا شيعته مع اختلاطهم بأهل خُراسان وأنهم منهم عامتهم »[٢٠].

لقد دافع الخُراسانية في فترات الأزمات السياسية الحادة عن الخلافة العباسية بولاء وقدرة عالية، واعتاد العباسيون إرسال قوات خُراسانية لمدة طويلة أو قصيرة إلى المناطق المضطربة. كما استغلّ الخلفاء اسم أهل خُراسان ووقوفهم بإخلاص وراء النظام العباسي في سبيل تنفيذ خططهم ومآربهم، وخاصة فيما يتعلق بولاية العهد.

وفي رأينا أن تعيين المنصور لخازم التميمي الخُراساني نائبا عنه في الهاشمية على (العسكر والميرة) له دلالته الكبيرة من حيث ثقة الخليفة بأهل خُراسان.

---

(١٩) الطبري: تاريخ. القسم الثاني. ص ١٩٦٧. طبعة لندن.

(٢٠) ابن المقفع: رسالة في الصحابة. ص ١١٩.

وقد استغاث المنصور بهم أثناء ثورة الحجاز الخطرة قائلاً:

« يا أهل خُراسان أنتم شيعتنا وأنصارنا وأهل دعوتنا »[٢١]

وأوصى المنصور وليّ عهده المهدي بهم خيراً:

« وأوصيك بأهل خُراسان خيراً فإنهم أنصارك وشيعتك الذين بذلوا أموالهم في دولتك، ودماءهم دونك، ومن لا تخرج محبتك من قلوبهم؛ أنْ تحسن إليهم وتتجاوز عن مسيئهم وتكافئهم على ما كان منهم، وتخلف من مات منهم في أهله وولده »[٢٢].

وحين حضرت المنصور الوفاة، دعا بني هاشم وأهل خُراسان أن يتحدوا وراء المهدي، ويكونوا عضده في تسيير الأمور، فقال:

« وأسأل الله أن لا يفتنكم بعدي، ولا يبددكم شيعاً، ولا يذيق بعضكم بأس بعض، يا بني هاشم ويا أهل خُراسان، ثم أخذ في وصيتهم بالمهدي... وحضهم على القيام بدولته والوفاء بعهده »[٢٣].

على أن قلة استعمال اصطلاح (أهل خُراسان) في الروايات التاريخية بعد انتصار الثورة وتأسيس الدولة، قد يدعو إلى استنتاج خاطىء فيما يتعلق بدورهم ككتلة سياسية في البلاط العباسي والإدارة.

ففرضية ضعف قوّتهم أو تلاشيها في العصر العباسي الأول، ليس له ما يؤيده تاريخياً، ذلك لأننا يجب أن نلاحظ بأن اصطلاح (أهل خُراسان) لم يكن الاصطلاح الوحيد الذي عُرفت به هذه الكتلة السياسية[٢٤]، فقد كان يُطلق عليهم اسم (أنصار الدولة) وأهل الدعوة، والشيعة العباسية، ورؤساء الشيعة. كما

(٢١) الطبري: تاريخ. القسم الثالث. ص ٤٣. – المسعودي: مروج الذهب. جـ ٣. ص ٣١٢.

(٢٢) الطبري: تاريخ. القسم الثالث. ص ٤٤٤. طبعة ليدن.

(٢٣) الطبري: تاريخ. القسم الثالث. ص ٤٤٨. طبعة ليدن.

(٢٤) د. فاروق عمر: عباسيات. ص ٤٣. بغداد ١٩٧٦.

أنهم سُجّلوا - كما ذكرنا سابقاً - باسم مدنهم وقراهم مثل المراوزة أو أهل مرو، وأهل بلخ وإلى آخره...

وعلى ذلك فإن الكثير من أبرز رجالات أهل خُراسان لم يكونوا يُعرفون باسم الخُراسانية أو بألقابهم، بل باسم قراهم أو مناطقهم. والأمثلة على ذلك كثيرة ومتفرقة منها: قحطبة الطائي الجُرجاني، والفضل التميمي (الطوسي)، وجديع الأزدي (الكرماني)، وعبد الملك العتكيّ (الجُرجاني)، وخازم التميمي المروزي، وهكذا...

ومن هذا المنطلق وعلى هذا الأساس التاريخي، يمكن القول بأنه ليس من المعقول أن ننعت المروزية أتباع خازم التميمي، ولا الجُرجانية أتباع عبد الملك العتكيّ، ولا الكرمانية أتباع جديع الأزدي، بأنهم من الموالي الفُرس، بل إنهم خليط من القبائل العربية ومن الموالي المرتبطين بهم.

وقد حصل أهل خُراسان على أرباض وأراض داخل بغداد وفي ضواحيها، وإن سكن بعضهم داخل أسوار المدينة المدورة، يدل على أنهم كتلة ذات امتيازات خاصة ومكانة خطرة. ويظهر أن زعماء الخُراسانية استقروا في هذه الأرباض مع أهل بيتهم وأتباعهم من القبائل العربية ومواليهم من سكان القرى والمدن الفارسية التي كانت مستقراً لهؤلاء الزعماء قبل نزوحهم إلى العراق. فسكان قطيعة عبد الملك بن يزيد العتكي مثلاً، لا بد أنهم ضموا أهل بيته وقبيلته والموالي من جُرجان. وهكذا الحالة بالنسبة للآخرين. وبمعنى آخر فإن سكان بغداد الجدد كانوا يشكلون خليطاً عنصرياً نسبته الغالبة عربية وثقافته ولغته عربية.

٥ - المـــوالي

كان اصطلاح (موالي) مثل العديد من الاصطلاحات في هذه الفترة اصطلاحاً مرناً وغير محدَّد، يتسع للعديد من المعاني. فلم يكن هذا الاصطلاح يقتصر على معناه التقليدي المعروف وهو (المسلمين من غير العرب) فقد كان هناك عدد من الموالي من قبائل عربية أُسِروا في الحرب أو استُرقوا لسبب من

الأسباب أو التجأوا إلى قبيلة قوية، فأصبحوا موالي لها. كما كانت بين الموالي نسبة كبيرة من العبيد المحررين من مختلف العناصر والأجناس[٢٥].

وليس من اختصاص هذا البحث أن يتعقب تطور معنى (مولى) في المجتمع الإسلامي، ولكننا نقول بأن الولاء في العصر العباسي الأول كان علاقة اجتماعية قانونية يتمتع فيه المولى بعلاقة معيّنة من حيث الحقوق والواجبات بالنسبة لسيده أو مولاه. وعلى ذلك فإن كتلة الموالي في البلاط والإدارة العباسية، تمتعوا بمنزلة خاصة في علاقتهم بالخليفة العباسي الذي خدموه ضمن اختصاصات معيّنة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن ما قصدناه من إصطلاح الموالي ككتلة سياسية اجتماعية في الإدارة لا يشير إلى كتلة عنصرية مكونة في الأغلب من الفُرس - كما يحلو لبعض المؤرخين أن يفهموه - ولكن كتلة مزيجة من أجناس عديدة، يربطها رباط مشترك هو الولاء للخليفة والنظام العباسي، وهو رباط كان أقوى من أيّ ارتباطِ آخر كالارتباط العنصري الذي يتعلق بجنسهم العربي أو الفارسي أو التركي، أو الارتباط الإقليمي الذي يتعلق بالمنطقة التي جاءوا منها ونزحوا إلى العراق. وهذا النوع من الولاء ظهر في العصر العباسي والذي يطلق عليه تاريخياً (ولاء الاصطناع) ومعنى هذا أن الخليفة يختار أفراداً أو جماعات بغضّ النظر عن أصلهم أو إقليمهم، ويخلع عليهم الرتب والامتيازات، ويعهد إليهم بالأعمال المهمة بعد أن يثبتوا جدارتهم وولاءهم ويكونون موضع ثقته.

ويشير الجاحظ بوضوح إلى الرابطة المصيرية بين الخليفة ومواليه الذين يصبحون مستندين كُلّياً عليه، مطيعين لأوامره طاعة عمياء، فيقول:

> «وكان المنصور ومحمد بن علي وعلي بن عبد الله، يخصُّون مواليهم بالمواكلة والبسط والإيناس، لا يبهرجون الأسوّد لسواده، ولا الدميم لدمامته... ويوصون بحفظهم أكابر أولادهم، ويجعلون لكثير من موتاهم الصلاة على جنائزهم»[٢٦].

(٢٥) راجع للمؤلف: التكتلات السياسية. مجلة كلية الآداب. بغداد ١٩٦٨.

(٢٦) الجاحظ: رسالة في مناقب الترك. (ضمن رسائل الجاحظ) ص ١٣ - ١٤ تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة ١٩٦٤.

والواقع أن المنصور أول من اعتمد على مواليه وغلمانه وأوكل إليهم مهمات خطيرة ومسؤوليات كبيرة. وسار خلفاء بني العباس على نهجه. ويؤكد ابن خلدون الرابطة الوثيقة بين الخليفة ومواليه فيقول بأن البيت والشرف للموالي وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم (أسيادهم) لا بأنسابهم[٢٧].

ومما لا شكّ فيه أن كتلة الموالي في البلاط والإدارة العباسية، اعتبرت نفسها كتلة متميزة بحدّ ذاتها، ومختلفة عن كتلة العرب وغير العرب. فقد وصف الجاحظ منزلة الموالي بالمقارنة مع العرب والعجم، وأظهر دعواهم بأنهم أفضل من العرب والعجم. إن هذه النظرة إلى الموالي تؤيدها إشارة الجاحظ بأن كتابه (العرب والموالي) يختلف عن كتابه (العرب والعجم). ويدافع الجاحظ عن نفسه حين اتهم بالتكرار فيقول: بأن الفروق بين العرب وغير العرب هي ليست كالفروق بين العرب والموالي.. وهذا يشير إلى نقطتين جوهريتين: الأولى الروابط الوثيقة بين أفراد كتلة الموالي وتميزها عن الكتل الأخرى. والثانية الثقة والولاء التام لهذه الكتلة تجاه الخليفة بحيث طغى هذا الولاء على أيّ ولاء عنصري أو اقليمي أو قبلي!!

وهنا تبرز ظاهرة مهمة تفرض نفسها وتدلّ على إنسانية العرب المتمثلة بالنزعة المرنة المتسامحة للسلطة العباسية والفهم الشامل للإسلام الذي يمثل عقيدة المجتمع. فالجاحظ وهو ابن ذلك المجتمع يرفض رفضاً باتاً فكرة العنصر كمعيار لتصنيف المجتمع ويعتبر البيئة والثقافة معايير رئيسية لتقويم الشخص. ومن هذا المنطلق كان الموالي عرباً أو أقرب ما يكونون إلى العرب ثقافياً ولغوياً وبيئياً[٢٨]. ألم يكن الجاحظ وابن قتيبة من الموالي وهم أكبر المدافعين عن العروبة ضدّ المشككين الهدامين!!؟

لقد بدأ الموالي بالنموّ من حيث الأهمية والنفوذ منذ عهد المنصور، وأن نظرة إلى مراكزهم في البلاط والإدارة توضح لنا كيف تطور تأثيرهم بصورة

---

(٢٧) ابن خلدون: المقدمة، جـ ٢، ص ٥٠٧، طبعة مصر ١٩٥٧.

(٢٨) الجاحظ: ثلاث رسائل، تحقيق فان فلوتن، ص ٥ - ٦، ١٨ - ١٩.

تدريجية. ويجهزنا اليعقوبي بقائمة بأسماء الموالي الذين اختصهم المنصور ووثق بهم، وقد أوصى المنصور ولي عهده المهدي بمواليه..ومما يدلّ على استمرار الرابطة القوية والولاء حتى شمل الجيل الثاني من الموالي، رواية الطبري في حاتم بن هرثمة بن أعين مولى الرشيد:

«فإنه ممن لا يعرف إلا بالطاعة ولا يدين إلا بها بمعاقد من الله مما قدم له من حال أبيه المحمود عند الخلفاء»[٢٩].

ويبدو أن تأثير موالي الخليفة المهدي قد فاق تأثير التكتلات الأخرى وتعدّى الحدود، ولذلك أشار عبد الصمد بن علي على الخليفة بأن يحد من نفوذهم، ولكن المهدي أجاب:

«إن الموالي يستحقون ذلك، ليس أحد يجتمع لي فيه أن أجلس للعامة فأدعو به فأرفعه حتى تحكّ ركبته ركبتي، ثم يقوم من ذلك المجلس فاستكفيه سياسة دابتي فيكفيها لا يرفع نفسه عن ذلك... ولو أردت هذا من غيرهم لقال ابن وليك وابن من سبق إلى دعوتك لا أدفعه عن ذلك»[٣٠].

يوضح جواب المهدي - آنف الذكر - أن رابطة الولاء جعلت من موالي الخليفة يضطلعون بأيّ عملٍ يطلبه منهم مهما كان ذلك العمل لا يتناسب ومنزلتهم أو قد يعتبر تحقيراً لهم، بينما يعترض الآخرون من الكتل الأخرى في البلاط على القيام بمثل هذه الواجبات معتذرين بأصلهم ومنزلتهم وسابقتهم في الدعوة!!

يظهر من ذلك كله بأن كتلة الموالي التي تشير إليها رواياتنا التاريخية هم (موالي الخليفة) الذين ينتمون إلى أجناس مختلفة من عرب وغير عرب. أي أن هذه الكتلة لا تعني المسلمين من غير العرب أو الفرس، وهي ليست كتلة عنصرية (جنسية) بل إنها كتلة سياسية اجتماعية.

---

(٢٩) الطبري: تاريخ، القسم الثالث، ص ٧٦٦، طبعة ليدن.

(٣٠) الطبري: تاريخ، القسم الثالث، ص ٥٣١، طبعة ليدن.

ولا بدّ من الإشارة في هذا المجال الى ان بعض المؤرخين الذين اعتبروا، خطأ، كتلة الموالي كتلة عنصرية، ادعوا بأن اختيار العباسيين لوزرائهم من الفرس كان خطة مدروسة ومخططاً لها كدليل على أن العهد العباسي شركة بين العرب والفرس!!. ونستطيع أن نؤكد بأن ليس في مصادرنا التاريخية ما يشير إلى أن مناصب الدولة في عصرها الأول كانت توزع حسب اعتبارات أو مقاييس عنصرية. ثم إن (كتلة الموالي) لم تعتبر نفسها فارسية، ولم ينظر إليها أحد بأنها فارسية. وإذا كان الوزراء العباسيون الأوائل من الموالي فإنهم من موالي الخليفة الذين ترعرعوا في البلاط العباسي وفي المجتمع العربي الإسلامي بكلّ ما فيه من قيم وأفكارٍ عربية، وكانوا موضع ثقة الخليفة بعد أن أثبتوا كفاية عالية وولاءً كبيراً للسلطة العباسية زال معه أي ولاء آخر. ومع ذلك كله، فقد كان بوسع الخليفة دون أية صعوبة أن يقصيهم من مناصبهم إذا بدرت منهم بوادر تجعله يشكّ فيهم، أو لاعتبارات أخرى يعتقد أنها ضرورية.

٦ ـ الأعـــراب

لقد كان من عادة قادة الجيش العباسي من أصحاب النفوذ القبلي في العصر العباسي الأول أمثال معن بن زائدة الشيباني، وحميد بن قحطبة الطائي، وخازم ابن خزيمة التميمي، وعقبة بن سلم الهنائي، ويزيد بن مزيد الشيباني وغيرهم كثير، أن يصطحبوا معهم جزءاً من قبائلهم حين ينتدبون لقتال عدوّ أجنبيّ أو متمرّد على السلطة[٣١]. وبذلك يستطيع هذا القائد أن يعتمد على تفانيهم في فترات القتال الحرجة.

وقد شجعت السلطة العباسية هذه الظاهرة، وكانت القبائل العربية غير المسجلة في ديوان الجيش تشترك مع الجيش النظامي في الحملات وتعتبر سنداً له.

---

(٣١) د. فاروق عمر: العباسيون الأوائل، جـ ٢، ص ٦٣.

الخـــاتمة

يتضح من هذا الاستعراض لمراكز القوى التي لعبت دوراً في السياسة العباسية في القرن الثاني الهجري، أن العرب والعناصر المستعربة لعبت الدور الأول... فقد كان النفوذ للعرب والسلطة عربية، ويؤكد المؤرخ ابن خلدون هذه الحقيقة حين يرى العصر العباسي الأول عصراً تحمل فيه العرب المسؤولية على عاتقهم حتى بدأت العصبية العربية بالضعف بسبب جلب المعتصم لأعداد كبيرة من الترك واعتماده عليهم.

لقد واجهت العروبة تحدياً جدياً حين قرر المأمون نقل مركز الدولة إلى مرو في خُراسان، وتبلورت في العراق حركة معارضة قوية ضدّ سياسة المأمون الإقليمية هذه، وتشكلت جماعات مسلحة من (أهل بغداد) ومن الأبناء (وهم أبناء أهل خُراسان) لإجبار الخليفة على العدول عن قراره حتى تمّ لهم ذلك.

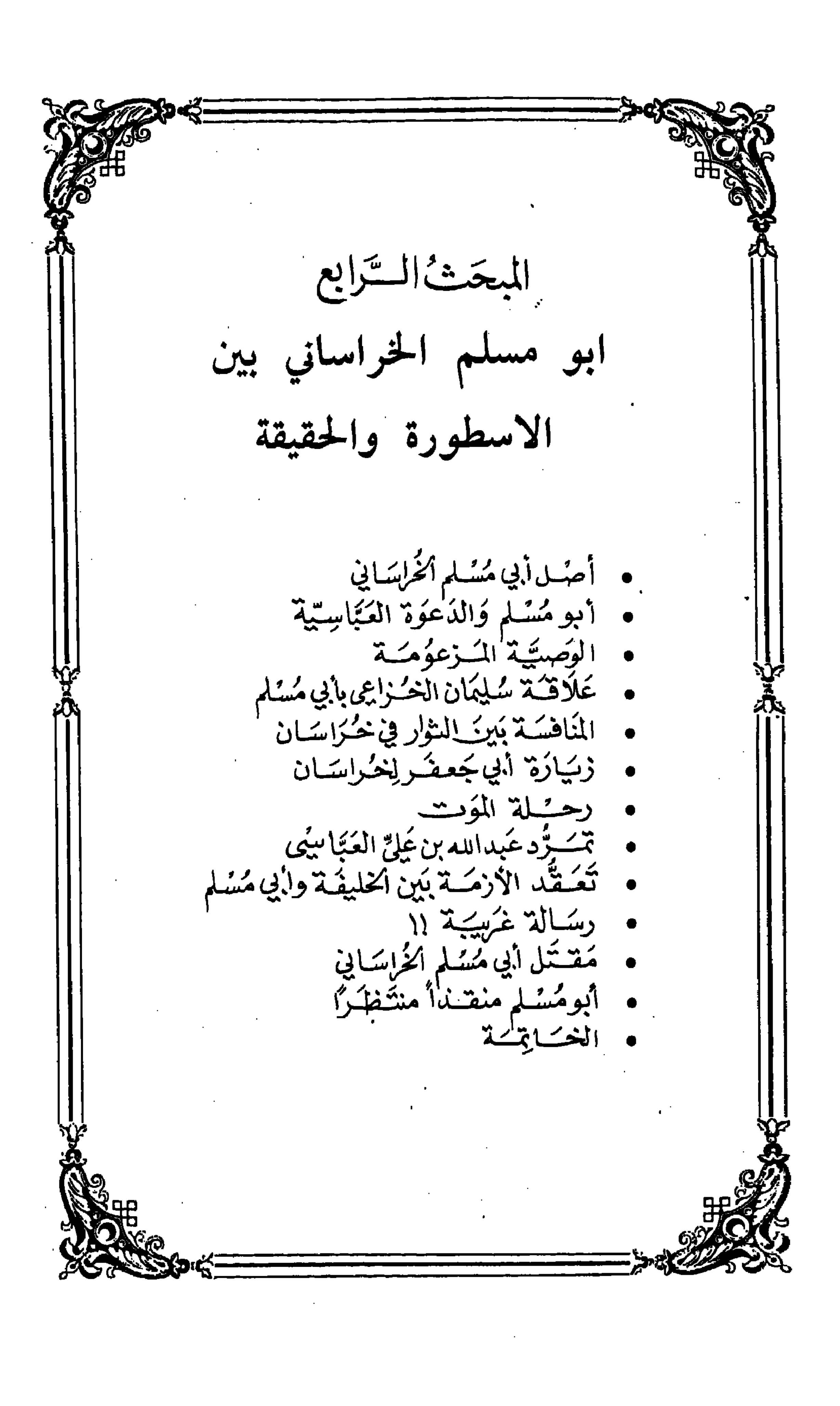
ولم يقف العرب مكتوفي الأيدي حيال سياسة المعتصم بالإكثار من استخدام الترك، بل قاوموها حرباً وفكراً؛ فقد طعن أحد صحابة الخليفة بولاء الترك وإخلاصهم قائلا:

«استعمل أمير المؤمنين فروعاً لم تنجب إذ لا أصول لها»[٣٢].

وهاجم (أهل بغداد) الجند الترك في الشوارع والمحلات العامة، مما دفع المعتصم للبحث عن موضع جديد يبني فيه معسكراً ينتقل إليه، فاختار سامراء سنة ٢٢٠ هـ/٨٣٥م.[٣٣]

(٣٢) الطبري: تاريخ، جـ ٧، ص ٣١٦، طبعة القاهرة.

(٣٣) قارن عن «الترك والخلافة العباسية» المبحث العاشر من هذا الكتاب.



المبحث الرابع

ابو مسلم الخراساني بين الاسطورة والحقيقة

- أصل أبي مسلم الخراساني
- أبو مسلم والدعوة العباسية
- الوصية المزعومة
- علاقة سليمان الخزاعي بأبي مسلم
- المنافسة بين الثوار في خراسان
- زيارة أبي جعفر لخراسان
- رحلة الموت
- تمرد عبد الله بن علي العباسي
- تعقد الأزمة بين الخليفة وأبي مسلم
- رسالة غريبة !!
- مقتل أبي مسلم الخراساني
- أبو مسلم منقذاً منتظراً
- الخاتمة

المبحث الرابع

ابو مسلم الخراساني بين الاسطورة والحقيقة

إن شخصية أبي مسلم الخُراساني ودوره في الدعوة العباسية قد أصبحت أسطورة نسجت حولها الروايات والملاحم التي بالغت في دوره أثناء الثورة وبعد تأسيس الدولة العباسية. فقد أظهرته بعض الروايات بمظهر المحرّك الرئيسي للسياسة العباسية في السنوات الأولى بعد تأسيس خلافتهم حتى مقتله على يد المنصور سنة ١٣٧ هـ/ ٧٥٤م.

وأكثر من هذا فإن أبا مسلم اعتبر شهيداً في نظر العناصر المتذمرة من الحكم العباسي وخاصة الإيرانيين الذين خابت آمالهم وتعلّقوا بذكرى أبي مسلم واعتقدوا - بعد موته - بأنه المنقذ المنتظر الذي سيعود إلى هذه الدنيا **« فيملأها عدلاً بعد أن مُلئت جوراً »**.

وسنحاول - من خلال الروايات التاريخية الموثوقة - أن نتعرّف على حقيقة دور أبي مسلم في الثورة العباسية وبعدها وعلى جوانب عديدة من شخصيته التي لفّها الغموض واختلطت فيها حقائق التاريخ بالأساطير الشعبية.

أصل أبي مُسلم الخُراساني

لم تذكر كتب التاريخ عن أبي مسلم الخُراساني أنه صرح بشيء عن أصله ونسبه بل على العكس من ذلك فإنه أحاط نفسه بهالة من الغموض. وفي روايات التاريخ أخبار متضاربة حول أصل أبي مسلم الخُراساني. وانقسم المؤرخون[١]

(١) راجع: أخبار الدولة العباسية، للمؤلف المجهول، ص ١٢١ أ (مخطوطة).

حول أبي مسلم فمنهم من اعتبره مولى فارسياً، ومنهم من قال أنه عبد، وذكر آخرون أنه ادعى النسب العربي إلا أن هذا الادعاء كان متأخراً. ومهما يكن من أمر فإن الرواية[2] التي يتفق عليها العديد من المؤرخين ترى أن أبا مسلم وُلدَ في قرية من قرى أصفهان من أبٍ فارسيّ وأم جارية. وقد اضطرَّ والده الى بيع الجارية وهي حامل إلى عيسى العجلي الذي كان يمتلك بعض الأراضي في ضواحي أصفهان. وحينما وضعت الجارية ولداً سُمّيَ ابراهيم ونشأ مع أولاد العجلي حتى شبّ، فانتقل إلى الكوفة يخدم آل العجلي ويجمع لهم الأموال من مزارعهم المنتشرة في الكوفة وأصفهان. ثم أصبح بعد ذلك مولى لهم. وفي الكوفة تعرّف أبو مسلم لأول مرة على الشيعة العلوية واشترك في حركة المغيرة بن سعيد العجلي سنة ١١٩ هـ/٧٣٧م وبعد فشل الحركة أفلت أبو مسلم من يد السلطة الأموية. والتحق بأبي موسى السراج في الكوفة يعمل معه في صناعة السروج ويتلقن منه عقيدة الشيعة العلوية.

أبو مُسلم وَالدَعوَة العَبّاسِيّة

تعرّف أبو مسلم للمرة الأولى على المنظمة السرية العباسية حينما التقى ببعض الدعاة العباسيين الذين كانوا في زيارة لبعض العجليين في سجن الكوفة. وكان أبو مسلم يخدم هؤلاء السجناء السياسيين، فرأى فيه الدعاة العباسيون كفاءةً وذكاءً فكسبوه إلى دعوتهم واصطحبهم إلى ابراهيم بن محمد العباسي فجعله مولاه، وبدّل اسمه إلى عبد الرحمن بن مسلم، وكناه بأبي مسلم، وبذلك رفع من منزلته الاجتماعية بين الناس.

وبقي أبو مسلم في خدمة ابراهيم الإمام يحمل رسائله إلى الدعاة في الكوفة وخُراسان حتى سنة ١٢٨ هـ/ ٧٤٥ م حين أرسله إلى خُراسان ممثلاً له في الدعوة السرية هناك. ولقد كان أبو مسلم على معرفة بأحوال خُراسان حيث زارها قبل ذلك مرات عديدة بأمر من إبراهيم الإمام، ولكن هذه الزيارة الأخيرة كانت تختلف عن سابقاتها ذلك أن ابراهيم جعل أبا مسلم من «أهل

(٢) المصدر السابق: ص ١٢٦ - ١٢٨ أ.

البيت »حين قال له: «أنت منا أهل البيت... »[٣] ومعنى ذلك أن هذا الأخير أصبح من البيت العباسي أو الهاشمي، وفي ذلك دليل على ثقة ابراهيم الإمام التامة به ودعم لمنزلته الاجتماعية والسياسية بين رجالات العرب في خُراسان.

الوَصيَّة المـَزعوُمـَة

أورد الطبري في إحدى رواياته وكذلك ابن قتيبة وصية أشير إلى أنها وصية ابراهيم الإمام لأبي مسلم الخُراساني حين أرسله إلى خُراسان، جاء فيها:

« يا عبد الرحمن إنك رجل منا أهل البيت، احفظ وصيّتي: انظر إلى هذا الحيّ من اليمن فالزمهم واسكن بين أظهرهم، فإن الله لا يتمّ هذا الأمر إلا بهم. واتهم ربيعة في أمرهم. وأما مضر فإنهم العدوّ القريب الدار... واقتل من شككت فيه. وإن استطعت ألا تبقي بخُراسان من يتكلم العربية فافعل. وأيما غلام بلغ خمسة أشبار تتهمه فاقتله. ولا تخالف هذا الشيخ (سليمان بن مثير الخزاعي نقيب النقباء) ولا تعصه وإذا أشكل عليك أمر فاكتف به مني »[٤].

ونحن كمؤرخين محدثين لا يمكننا قبول الوصية دون تدقيق وتثبت، ذلك لأن المؤرخين الروّاد أنفسهم غير متفقين عليها أولاً، ولأن النص مذكور في الطبري دون سند أو سلسلة رواة مما يجعلها غير موثوقة. أما رواية ابن قتيبة فيضعفها كون المؤرخ غامض ورواياته مرتبكة ومختصرة عن الدعوة العباسية. وأهمّ من ذلك كله أن النص بصيغته المشار إليها سابقاً غير موجود في أنساب الأشراف للبلاذري وفي أخبار الدولة العباسية للمؤلف المجهول. ولأهمية ذكر النص عند مؤرخين متأخرين مثل ابن الأثير وابن كثير وابن خلدون، لأن هؤلاء المتأخرين نقلوا عمن ذكرها قبلهم.

---

(٣) F.Omar: **The Abbasid Caliphate,** PP.98 FF, Baghdad, 1969.

(٤) الطبري: تاريخ، القسم الثاني، ص ١٩٣٧، طبعة ليدن. - ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، جـ ٢، ص ٢١٣.

ولا بدّ لنا أن نشير بأن رواية الدينوري والعيون والحدائق لا تذكر أن النص الذي يأمر فيه ابراهيم أبا مسلم بقتل العرب دون تمييز. ولكن الوارد هو الأمر بقتل العرب الذين يرفضون الدخول في الدعوة أو المشكوك في أمرهم: «واقتل من شككت في أمره». وتؤيد ذلك رواية في أخبار الدولة العباسية حيث يقول أبو مسلم:

«أمرني الإمام أن أنزل في أهل اليمن وأتألف ربيعة ولا أدع نصيبي من صالحي مضر وأحذر أكثرهم من أتباع بني أمية وأجمع إليّ العجم...»[٥].

والوصية المزعومة بعد ذلك لا تثبت أمام النقد الداخلي للنصّ. ذلك لأنها مجزأة في الطبري إلى قسمين يذكر بينهما حوادث لا علاقة لها بالوصية مما يدلّ على أن بعضها حشر حشراً في الوصية. وتأتي الوصية المزعومة تحت عنوان «سبب قتل مروان بن محمد لإبراهيم الإمام» مما يدلّ على أنها أو بعضها على الأقلّ قد وضع من جانب أعداء العباسيين ولتبرير قتل مروان لإبراهيم الإمام. ثم كيف يصحّ أن يأمر ابراهيم الإمام أبا مسلم الخُراساني بقتل كلّ العرب وهو يوصيه في بداية الوصية بتعهد اليمانية والربعية منهم؟ أليس في ذلك تناقض؟

وأخيراً فإن سياسة أبي مسلم وبقية الدعاة العباسيين في خُراسان لم تتمش أبداً مع الوصية المزعومة، ذلك لأن الدعوة اعتمدت على اليمانية والربعية، وقبلت كذلك العديد من المضريين إلى صفوفها.

وعلى هذا فإننا نعتقد بأن هذه الوصية موضوعة من قبل أعداء الثورة العباسية ومن أجل تشويه طبيعتها وأهدافها وتأليب العرب ضدها.

علاقة سليمان الخزاعي بأبي مسلم

لم يكن موقف سليمان الخزاعي نقيب نقباء الدعوة في خُراسان ودياً من أبي مسلم الخُراساني أول الأمر، فلم يقبله في صفوف الدعوة قائلاً:

---

(٥) راجع: أخبار الدولة العباسية، للمؤلف المجهول، ص ١٣٨ ب (مخطوطة).

«صلينا بمكروه هذا الأمر واستشعرنا الخوف واكتحلنا السهر حتى قطعت الأيدي والأرجل، وبريت الألسن. وسملت الأعين... وكان الضرب والحبس في السجون من أيسر ما نالنا. فلما تنسّمنا روح الحياة وأينعت ثمار غراسنا طرأ علينا هذا المجهول الذي لا ندري أية بيضة تَفَلّقت عن رأسه ولا من أي عش درج. والله لقد عرَفْتُ الدعوة من قبل أن يُخلَق هذا في بطن أمه!! »[٦].

لقد كان سليمان الخزاعي يتوقع أن يرسل إبراهيم الإمام أحد العرب وخاصة من بني هاشم لتمثيله في خُراسان، ولم يكن يتخيل أنه سيرسل له مولى ولذلك رفضه. ولكن نفور بعض النقباء من كبرياء سليمان الخزاعي هو الذي جعلهم يميلون إلى قبول أبي مسلم الخُراساني في صفوفهم، وخاف سليمان الخزاعي من حدوث تصدّع في صفوف مجلس النقباء فقبل أبا مسلم مضطراً بعد أن رفضه في بادىءالأمر.

وكان موقف أبي مسلم مرناً يدلّ على ذكاء حيث تقرّب من سليمان الخزاعي ونال ثقته بعد فترة قصيرة وأعلمه بأن إبراهيم الإمام أوصاه بألا يعصي (أي لسليمان) له أمرا. ثم استطرد قائلاً لسليمان:

«أحسن بي الظنّ فأنا أطوع لك من يمينك »[٧].

وهكذا دخل أبو مسلم الخُراساني في صفوف الثوار وعمل معهم. ولم يمض وقت طويل حتى أُعلنت الثورة من قبَل سليمان الخزاعي بعد أو وصله الأمر بذلك من إبراهيم الإمام وبواسطة قحطبة بن شبيب الطائي. وقد بايع الشيعة العباسية سليمان الخزاعي «على كِتاب الله وسُنّة نبيّه والعمل بذلك وإظهار العدل وإنكار الجور ورفع الظلم عن الضعفاء وأخذ الحق من الأقوياء ». كما كان سليمان الخزاعي هو الذي يؤمّ الناس بالصلاة، وهو الذي يتصل برجالات العرب والفئات المتنازعة مع نصر بن سيار والي الأمويين من أجل أن يكسبها إلى صفوف الثورة العباسية.

---

(٦) المصدر السابق: ص ١٣٠ ب.

(٧) المصدر السابق: ص ١٣١ ب.

المنافسة بين الثوار في خُراسان

ونجحت الثورة العباسية في السيطرة على خُراسان وتقدمت جيوش العباسيين نحو العراق بقيادة قحطبة بن شبيب الطائي. أما أبو مسلم فقد أصبح بعد نجاح الثورة أقوى شخصية سياسية في خُراسان. وحين عيَّنه الخليفة أبو العباس والياً على خُراسان كان هذا التعيين في حقيقته اعترافاً بأمر واقع!! وكان من الطبيعي أن يتخلص أبو مسلم من منافسيه من الدعاة وشيوخ القبائل المتنفذين، فكان شيبان بن سلمة الحروري المتحالف مع الدعوة العباسية أول من تخلّص منه أبو مسلم؛ فقد طلب شيبان من أبي مسلم أن يبايع له خليفة على المسلمين، فأرسل أبو مسلم قوة خُراسانية داهمته وقضت عليه وعلى أتباعه من ربيعة.

ثم دبّر أبو مسلم أمر اغتيال سليمان بن كثير الخزاعي[٨] نقيب النقباء وأهم شخصية في الدعوة العباسية. وبرّر ذلك بكونه شكّ في نوايا سليمان. وتآمره ضد السلطة، ولذلك قتله. ولم يكتف أبو مسلم بذلك بل قتل محمد بن سليمان الخزاعي بتهمة (الخداشية) أي الانحراف عن الدين!!

والواقع أن أبا مسلم قتل سليمان الخزاعي وابنه لأنهما كانا ينافسانه على الزعامة في خُراسان. ولقدم سليمان في الدعوة ونفوذه الكبير على القبائل اليمانية والربعية. وأكثر من ذلك فإن أبا مسلم قتل سليمان الخزاعي دون أخذ موافقة الخليفة أو الأمير أبي جعفر الذي كان موجوداً في خُراسان مما سبب غضبه الشديد، ولكنه كتم غضبه ولم ينكر ذلك على أبي مسلم.

إن اغتيال الخزاعي يدلّ على اعتداد أبي مسلم بشخصيته وقوة نفوذه حتى أنه لم يعد يهتم برأي الخليفة أبي العباس في العراق، ولذلك قال أبو جعفر لأخيه أبي العباس بعد رجوعه إلى العراق:

---

(٨) البلاذري: أنساب الأشراف. مخطوطة. ورقة ٨٠٠ أ. مكتبة الدراسات العليا. كلية الآداب - بغداد.

«إن أبا مسلم يفعل ما يريد. وإني أرجو أن تتغدى به قبل أن يتعشى بك»[9]!!

وما أن تمكّن أبو مسلم الخراساني من الأمور حتى دبّر أمر اغتيال علي بن جديع الأزدي الكرماني زعيم قبائل الأزد اليمانية. والمعروف أن كسب ابن الكرماني للدعوة العباسية كان النقطة الفاصلة التي حددت مصير الثورة ووضعتها على طريق النجاح. ولكن بعد نجاح الثورة طالب ابن الكرماني أن يكون والياً على خُراسان. ولهذا دبُر أبو مسلم أمر اغتياله على يد أحد النقباء المعروف باسم خالد بن ابراهيم الذهلي. وبذلك تخلّص من عائق آخر في طريق تحقيق طموحاته.

ولم تنته ضحايا أبي مسلم عند هذا الحد بل تخلّص من عدد آخر من الثوار الذين شاركوا في الثورة العباسية نذكر منهم: لاهز بن قريظ التميمي وزياد بن صالح الخزاعي وعيسى بن ماهان وغيرهم. كما واجه أبو مسلم الكثير من الانتفاضات في خُراسان بعد نجاح الثورة فقضى عليها. وخرج من كل ذلك الزعيم الذي لا منافس له في خُراسان. بل إن نفوذه بدأ يتسع خارج خُراسان في أقاليم إيران الأخرى[10]. فقد قتل مثلاً والي فارس الذي عيّنه الخليفة أبو العباس وعيّن بدله والياً جديداً فكانت قراراته وإجراءاته تتصادم مع قرارات الخليفة أبي العباس ومن ثم أبي جعفر المنصور اللذين لم يعودا يتحملان سلطته الوأسعة.

زيارة أبي جعفر لخراسان

بدأت بوادر التصادم في السلطة بين الخليفة وأبي مسلم تظهر وتتبلور تدريجياً. وكان إرسال الخليفة لأخيه أبي جعفر إلى خُراسان يهدف إلى جسّ النبض والتعرّف عن قُرب على نفوذ أبي مسلم ونواياه؛ رغم أن سبب الرحلة

(٩) راجع: د. فاروق عمر. طبيعة الدعوة العباسية. ص ٢٢٩. بيروت ١٩٧٠.

(١٠) حول التفاصيل راجع: F.Omar: Op. Cit.,PP.112 FF.

الظاهري كان للتشاور بشأن انحراف أبي سَلَمَة الخلاّل عن مبادىء الدعوة العباسية ومبايعته لبعض العلويين، وكذلك لأخذ البيعة من أبي مسلم للخليفة أبي العباس ولوليّ عهده أبي جعفر.

والظاهر أن هذه الزيارة زادت من شكوك أبي جعفر في نوايا أبي مسلم الذي قتل سليمان الخزاعي نقيب النقباء دون أن يأخذ رأي أبي جعفر. كما أن أبا مسلم يظهر الاحترام اللازم لأبي جعفر أخي الخليفة. ولذلك قال أبو جعفر للخليفة بعد عودته[11]:

«لست خليفةً ولا آمْرُكَ بشيء إن تركت أبا مسلم ولم تقتله. قال: وكيف؟ قال: والله ما يصنع إلا ما أراد»!!

وقد حاول الخليفة أبو العباس تقليص نفوذ أبي مسلم الخُراساني أو اغتياله عدة مرات؛ منها حين أمره بإسقاط كلّ من كان من غير أهل خراسان من جنده ليقلل من نفوذه إلا أن أبا مسلم أدرك الخديعة. ومنها حين حرّض زيادا ابن صالح الخزاعي وسبيع الأزدي على قتله إذا سنحت فرصة مناسبة ولكن الخطة لم تفلح كذلك.

رحلة الموت

قرر أبو مسلم الخُراساني الحج سنة ١٣٦ هـ/٧٥٣ م؛ فانتهز أبو جعفر الفرصة واقترح على الخليفة اغتيال أبي مسلم. ولكن الخليفة أراد التمهل. ولذلك منع أبا جعفر من تنفيذ أية خطة لقتل أبي مسلم في هاشمية الكوفة.

إن رحلة أبي مسلم الخُراساني إلى البلاط العباسي في طريقه إلى مكة ذات دلالة كبيرة لأنها تميط اللثام عن ظواهر جديدة في العلاقة بينه وبين السلطة المركزية، حيث تظهر أن جذور الخلاف ليست شخصية وسطحية كما يحلو لبعض المؤرخين أن يصوروها؛ بل هي أعمق من ذلك بكثير وتعود إلى أسباب سياسية. وليس هناك من تفسير لهذه الرحلة في تلك الفترة الحرجة إلا القول بأن أبا مسلم

---

(١١) الطبري: تاريخ. القسم الثالث. ص ٦١. طبعة لبدن.

أراد أن يظهر قوة نفوذه لرجال البلاط والخليفة، وإلاّ فليس من المعقول أن يفشل أبو مسلم في إدراك حراجة الموقف السياسي وتوتر علاقته مع السلطة المركزية في تلك الفترة بالذات.

لم يأمن الخليفة جانب أبي مسلم وتحركاته، ولذلك أمره ألاّ يجلب معه أكثر من ٥٠٠ من الجند، ولكن أبا مسلم أجابه: «إني قد وترت الناس ولست آمن على نفسي» فرد الخليفة قائلاً: «أقبل في ألف فإنما أنت في سلطان أهلك ودولتك، وطريق مكة لا يحتمل العسكر»[١٢]. ومع ذلك فقد جاء أبو مسلم في ٨٠٠٠ فرّقهم في طريق نَيسابور والري، ودخل العراق في ألف ومعه الأموال والخزائن. وقد عيّن الخليفة أخاه أبا جعفر أميراً للحج، واعتذر لأبي مسلم بأن طلبه جاء متأخراً، وقد أغضب هذا الإجراء أبا مسلم الذي كان يعلّق آمالاً كبيرة لكي يكون أميراً للحج في تلك السنة.

وفي طريق الذهاب كان موكب أبي مسلم يتقدم موكب أبي جعفر أمير الحج ويفوقه من حيث مظاهر الأبهة والترف حتى فاقت شهرة أبي مسلم على شهرة أخي الخليفة. وفي طريق العودة إلى العراق بعد انتهاء مراسم الحج وصل التوتر أوجه حتى ان أبا جعفر همّ بإرسال عطية بن عبد الرحمن لاغتيال أبي مسلم، ولكنه عدل عن هذا الرأي بعد أن أقنعه أصحابه بالتروّي في الموضوع.

وقد اختلفت الروايات وتناقضت[١٣] حول موقف أبي مسلم حين سمع وهو في طريق العودة بوفاة الخليفة أبي العباس ووصيته بالبيعة لأخيه أبي جعفر من بعده ولابن عمه عيسى بن موسى بعد أبي جعفر. ولعلّ اختلاف الروايات وتناقضها يعود إلى أنّ مقتل أبي مسلم قد حدث بعد هذه الرحلة بقليل، وقد حاول الأخباريون أن يجدوا أسباباً لاغتيال أبي مسلم من خلال تصرفاته أثناء الرحلة، مدّعين أنه تصرّف تصرّفات غير لائقة تجاه الخليفة الجديد أبي جعفر.

(١٢) اليعقوبي: تاريخ، جـ ٢، ص ٤٣٣. - الطبري: تاريخ، القسم الثالث، ص ٨٦، طبعة ليدن.

(١٣) البلاذري: أنساب الأشراف، مخطوطة، ورقة ٥٠٥، مكتبة الدراسات العليا، كلية الآداب - بغداد. - الطبري: تاريخ، القسم الثالث، ص ٨٧، طبعة ليدن. - اليعقوبي: تاريخ، جـ ٢، ص ٤٣٦ - ٤٣٧.

ومهما يكن من أمر فإن أبا مسلم أخر البيعة للخليفة الجديد لبضعة أيام. وكان هذا العمل من جانبه يشير إلى تردده في الاعتراف بخلافة أبي جعفر. ومما يؤكد ذلك ما ذكره البلاذري والكوفي والطبري من أن أبا مسلم حرض عيسى بن موسى - ولي العهد الجديد - على الثورة ضد أبي جعفر وإعلان نفسه خليفة، ووعد بمساعدته ولكن عيسى بن موسى رفض العرض.

تمرد عبد الله بن علي العباسي

على أن الخليفة الجديد أبا جعفر كان إزاء أخطار جسيمة من قبل معارضين أشداء كان أولهم عبد الله بن علي العباسي الذي أعلن ثورته في الشام. ولذلك لم يكن الوقت وقت نزاع مع أبي مسلم الخراساني. فقد ادعى عبد الله بن عليّ الخلافة وأنه أحقّ من أبي جعفر بها. فأرسل أبو جعفر أبا مسلم مع عدد من القواد لحرب الثائر[١٤]. وكان إرسال أبي مسلم إلى الشام كسبا للخليفة. ذلك لأنه استطاع أن يثنيه عن السفر إلى خراسان مقرّ حكمه ومصدر قوّته ولو لفترة من الزمن. ثم إن الخليفة «ضرب عصفورين بحجر واحد» فأيهما قُتل أبو مسلم أم عبد الله بن علي فهو كسب للخليفة.

ولم يكن في نية أبي مسلم أن يزجّ نفسه في الخصام بين الخليفة الجديد وعمه الثائر، وكان يعتزم السفر إلى خراسان وحاول إقناع الخليفة أبي جعفر قائلاً: «إن شئت أتيت خراسان فأمددتك بالمال». على أن أبا جعفر أمره بالمسير إلى الشام وقمع للتمرّد فيها. وكانت نتيجة المعارك التي دارت في الشام انتصار الجيش العباسي على المتمردين. على أن الذي يهمنا من ذلك كلّه هو ما تظهره تلك الأحداث من تدهور العلاقة بين الخليفة وأبي مسلم. فتذكر الروايات التاريخية أن أبا مسلم كان يستهزىء برسائل الخليفة أبي جعفر التي ترد عليه. ويقول الكوفي أن الحسن بن قحطبة الطائي كتب إلى الخليفة عن تصرفات أبي مسلم رسالة ذكر فيها[١٥]:

---

(١٤) د. فاروق عمر: طبيعة الدعوة العباسية، ص ٢٣٩، بيروت ١٩٧٠.

(١٥) ابن أعثم الكوفي: كتاب الفتوح، مخطوطة استانبول، ورقة ٢٣٩ أ.

« يا أمير المؤمنين إن الشيطان الذي كان ينفخ في رأس عبد الله ابن علي قد انتقل إلى رأس أبي مسلم ».

تَعَقُّد الأزمة بين الخليفة وأبي مُسْلم

على أن انفجار الأزمة بدأ حين أرسل أبو جعفر وفداً ليحصي الغنائم التي استولى عليها أبو مسلم من عسكر عبد الله بن علي، مما أغضب أبا مسلم فهمّ بقتل الرسول وتعرّض للخليفة ناعتــاً إياه بكلمات جارحة. ولكن الخليفة تصرّف بحلم ورباطة جأش؛ فأرسل رسالة إلى أبي مسلم يوليه الشام ومصر ويتجاوز له ولقواده عن جميع الأموال والغنائم التي حصلوا عليها، ويعدهم بمضاعفتها لهم.

على أن أبا مسلم قرّر العودة إلى خُراسان مخالفاً أوامر الخليفة التي تقرّه والياً على الشام ومصر، وسار في طريقه إليها حين وصلته رسالة جديدة يأمره فيها بمقابلته لأمر مهم، فأجاب أبو مسلم قائلاً:

« انه لم يبقَ لأمير المؤمنين أكرمه الله عدوٌّ إلاّ أمكنه الله منه، وقد كنا نروي عن ملوك آل ساسان أن أخوف ما يكون الوزراء إذا سكنت الدهماء. فنحن نافرون من قربك حريصون على الوفاء بعهدك ما وفيت حريون بالسمع والطاعة غير أنها من بعيد حيث تقارنها السلامة. فإن أرضاك ذلك فأنا كأحسن عبيدك وإن أبيت إلاّ أن تعطي نفسك إرادتها نقضت ما أبرمت من عهدك ضناً بنفسي »(١٦).

وهذه الرسالة تشكّل تطوراً جديداً في العلاقة بين الخليفة وأبي مسلم الذي يظهر تبرّمه بسلطة أبي جعفر وسياسته تجاه أولئك الذين خدموا الدعوة حتى أوصلوها إلى الانتصار. والرسالة موجودة في مصدر ثقة وهو الطبري، ولكن النقد الداخلي لها يثير التساؤل... إذ كيف يكتب أبو مسلم مثل هذه الرسالة ثم يسمح لنفسه بمقابلة الخليفة؟؟ على أن أبا مسلم ربما سمح لنفسه، وقد صمم على

---

(١٦) الطبري: تاريخ، القسم الثالث، ص ١٠٤، طبعة ليدن.

عودة إلى خُراسان لا رجعة بعدها، أن يصارح الخليفة بما يجيش في نفسه.

وكانت إجابة الخليفة أبي جعفر في غاية الدبلوماسية حيث قال:[١٧]

«قد فهمت كتابك وليست صفتك صفة أولئك الوزراء الغششة ملوكهم الذين يتمنون اضطراب حبل الدولة لكثرة جرائمهم. فلم سويت نفسك بهم؟ فأنت في طاعتك ومناصحتك واضطلاعك بما حملت من أعباء هذا الأمر على ما أنت به وليس مع الشريطة التي أوجبت منك سماع ولا طاعة.

وأسأل الله أن يحول بين الشيطان ونزعاته وبينك. فإنه لم يجد باباً يفسر به نيتك أوكد عنده وأقرب من ظنه من الباب الذي فتحته عليك».

وأمر الخليفة أبو جعفر بعض الهاشميين مثل عيسى بن موسى وعيسى بن علي بالكتابة إلى أبي مسلم ودعوته للعودة وعدم التمرد.

ويبدو أن هذه الرسالة والوفد الذي حملها إلى أبي مسلم الخُراساني جعل أبا مسلم يفكّر ثانية في موقفه. فأرسل أبو مسلم أحد صحابته لتدبر الأمر في بلاط الخليفة. وقد استطاع الخليفة إقناع هذا الرسول بضرورة الإشارة إلى أبي مسلم بمقابلة الخليفة.

رسَالة غريبَة !!

ولم يكنْ أبو مسلم مقتنعا بعد بمقابلة أبي جعفر... وهنا تشير رواياتنا التاريخية إلى رسالة غريبة من نوعها تنسبها إلى أبي مسلم حيث يقول للخليفة:

«أما بعد. فإني اتخذت رجلا إماما (يقصد ابراهيم الإمام) ودليلاً على ما افترض الله على خلقه... فاستجهلني بالقرآن فحرّفه عن مواضعه طمعا في قليل قد تعافاه الله إلى خلقه. فكان كالذي ولي بغرور وأمرني أن أجرّد السيف وأرفع الرحمة ولا أقبل المعذرة ولا

---

(١٧) الجهشاري: الوزراء والكتاب. ص ١١١. طبعة مصر ١٩٣٨.

أقيل العثرة، ففعلت توطيداً لسلطانكم حتى عرفكم الله من كان جهلكم...»[١٨].

لقد ذكر هذه الرسالة العديد من المؤرخين وعلى رأسهم البلاذري والطبري، ويبدو أن رواية الطبري موثوقة لأنها تستند على المدائني. ومهما يكن من أمر فإذا كانت هذه الرسالة صحيحة، فهي تظهر دون شكّ الحالة النفسية السيئة التي كان عليها أبو مسلم الخُراساني بعد أن ضاقت به السُبل، وشعر بأن الخليفة أبا جعفر يبيت له أمراً وأنه لم يضعه في الموضع الذي يليق به حيث كان يعتبر نفسه الرجل الأول في الدعوة العباسية في خُراسان. فأعطى أبو مسلم لمشاعره العنان، وكانت النتيجة هذه الرسالة.

إن هذا التفسير محتمل الوقوع خاصة وأن أبا مسلم كان لا يزال عازماً على السير إلى خُراسان لأن شكوكه لا تزال قوية في نوايا الخليفة الذي عيّن في هذا الوقت بالذات والياً جديداً على خُراسان هو خالد بن ابراهيم الذهلي الشيباني. وقد كتب خالد الشيباني إلى أبي مسلم يستحثه لمقابلة الخليفة ويقول:

«إنا لم نخرج لمعصية خلفاء الله وأهل بيت رسول الله ﷺ فلا تخالفن إمامك ولا ترجعن إلاّ بإذنه».

إن رسالة خالد الشيباني زادت من رعب أبي مسلم حيث انقطع أمامه الطريق إلى خُراسان بعد أن أفلح الخليفة في أن يفرّق بين الصديقين أبي مسلم وخالد الشيباني. كما أن الخلاف شبّ بين قواد جيشه وتراجع عدد منهم عن فكرة السير إلى خُراسان واعتذر بعضهم بحجة الذهاب إلى الحج. وهكذا تشتت شمل أبي مسلم.

مَقتَل أبي مُسلم الخُراساني

لقد استطاع الخليفة بوفوده التي أرسلها وبالنبرة الهادئة التي اتسمت بها

(١٨) البلاذري: أنساب الأشراف، مخطوطة، ورقة ٥٢٢. - الطبري: تاريخ، القسم الثالث، ص ١٠٥ . طبعة ليدن. والجدير بالذكر أن ابن أعثم الكوفي أضاف إليها فقرة ليست موجودة في رواية الطبري أو البلاذري. ولذا. يجدر الحذر من روايات الكوفي عن الدعوة العباسية وتاريخ صدر الدولة العباسية بسبب تحيّزه الواضح للعلويين.

رسائله أن يقنع أبا مسلم بأن طريق السلامة هو طريق اللقاء بالخليفة. وأن بالإمكان استعادة ثقة الخليفة عن طريق إظهار الولاء له.

وكان اللقاء في معسكر الخليفة أبي جعفر بالمدائن (سلمان باك) وبدأ الاجتماع الأول وديّاً. أما الاجتماع الثاني في اليوم التالي فتذكر الروايات أن الاتهامات انهالت على أبي مسلم الخُراساني وانتهت بقتله في خيمة الخليفة ومن قبل حرس الخليفة.

على أن الجدير بالذكر هو كثرة الروايات الموضوعة أو المبالغ فيها[١٩] حول مقتل أبي مسلم الخُراساني، ولذلك فمن المحتمل أن تكون بعض هذه التهم موضوعة أو أنها لم تثر أصلاً في هذه المقابلة، وذلك أن الأخباريين والرواة في محاولتهم توضيح العداوة بين الخليفة وأبي مسلم رجعوا إلى أحداث ومناسبات عديدة في الماضي البعيد والقريب وقع فيها احتكاك بين الرجلين، فاعتبرها الأخباريون سبباً في مقتل أبي مسلم. وقد جمع بعض الأخباريين هذه الأحداث وتخيلوا أنها كانت موضوعاً للمناقشة والجدل بين أبي جعفر وأبي مسلم في تلك المقابلة الأخيرة. في حين أن ظروف المقابلة وقصر مدتها وتصميم الخليفة على قتل أبي مسلم لم تكن في الواقع تستلزم ذلك الاستجواب الطويل.

على أن أهمّ تهمة وجهت إلى أبي مسلم الخُراساني هي قتله لسليمان بن كثير الخزاعي نقيب النقباء في خُراسان، وقتله لعدد من شيوخ القبائل العربية أمثال علي بن جديع الأزدي وعثمان بن جديع الأزدي وأفلح بن مالك الفزاري ومحمد ابن سليمان الخزاعي وغيرهم. كما واجهه الخليفة بالسؤال المحرج: لماذا قررت السير إلى خُراسان بدون استئذاننا؟ ولم يكن لأبي مسلم جواب إلا أن يذكّر الخليفة بخدماته في سبيل الدعوة فأجابه أبو جعفر[٢٠]:

« يا ابن الخبيثة والله لو كانت مكانك أمَةٌ لأجْزَتْ! إنما عملت ما عملته في دولتنا ولو كان الأمر إليك ما قطعْتَ فتيلاً!! »

---

(١٩) راجع: د. فاروق عمر، طبيعة الدعوة العباسية، ص ٢٤٤ فما بعدها، بيروت ١٩٧٠.

(٢٠) راجع: العيني، دولة بني العباس... ورقة ٣٠ أ فما بعدها، (نقلاً عن البلاذري).

وقبل أن تعتور السيوف أبا مسلم الخراساني استنجد بالخليفة قائلا: استبقني لعدوك فأجابه أبو جعفر: «وأي عدو أعدى لي منك؟!!»

وبعد أن تخلص أبو جعفر من أبي مسلم الخراساني علق على ذلك قائلا:
«إذا مدّ إليك عدوك يده فاقطعها إن استطعت. وإلاّ فقبّلها».

أبو مُسلم منقذاً منتظَراً

لقد انتهت حياة أبي مسلم الخراساني إلاّ أن ذكراه بقيت بين العجم من أهل خراسان وكذلك بين الترك في أقاليم بلاد ما وراء النهر. وقد أصبح اسمه أسطورة نسجت حولها قصص مُبالغ فيها كما أصبح بالنسبة للمتمردين في إيران المنقذ الذي سيعود إلى هذه الأرض «ليملأها عدلا بعد أن مُلئت جورا»[٢١].

ويبدو أن أبا مسلم الخراساني قد تقرّب بعد نجاح الثورة العباسية من سكان البلاد المحليين وكوّن له أتباعا مخلصين من أجل تحقيق طموحاته الشخصية. ونحن لا نعرف خطط أبي مسلم المستقبلية لأنّ السلطة العباسية المركزية القوية في عهد الخليفة أبي جعفر المنصور استطاعت أن تكبح جماحه قبل أن يتعاظم خطره. وذلك واضح تماما من فعاليات أبي مسلم في خُراسان بعد نجاح الثورة العباسية حيث أراد أن يكون الزعيم الأوحد في خُراسان وبلاد إيران كلّها، وكذلك من تعليقات الخليفة أبي جعفر المنصور بعد مقتل أبي مسلم الخُراساني.

لقد ظهرت في بلاد إيران فرق عديدة عارضت النظام العباسيّ الجديد إما لأن هذا النظام لم يستطع وبسرعة تنفيذ الوعود التي قطعها على نفسه في فترة الدعوة. أو لعدم اقتناع هذه العناصر الإيرانية بأن النهج الذي سار عليه النظام العباسي والسياسة التي ارتكزت على العروبة والإسلام كان كافياً، لوجود أهداف أعمق ومطامح أوسع لهذه العناصر منها إحياء الإرث الإيراني القديم وفسح المجال لانطلاق الآراء المجوسية التي يعتبرها الإسلام آراء متطرفة بعيدة عن روح العصر الجديد. ومن هذه الفِرق الفرقة الرزامية التي اعترفت بأبي مسلم إماماً واعتقدت بقدسيته ونسبت إليه الخوارق والمعجزات. بل إن فئة منشقة

(٢١) راجع: Sadighi: Les Mouvements Réligieux Iraniens...., Paris, 1938.

عن الرزامية اعتبرت أبا مسلم نبياً، وادعت فرقة أخرى منشقة أنه لم يمت وإنما حلّت فيه روح إلٰهية وسيعود إلى هذه الدنيا، ووضعته في درجة أعلى من درجة الملائكة!!.

لقد تعلّق الثوار الإيرانيون بأبي مسلم الخُراساني واعتبروه بطلاً شعبياً إيرانياً ونادوا بالثأر له من العباسيين. ومن هؤلاء المتمردين سنباذ واسحق التُرك وأستاذ سيس والمقنّع حراساني وبابك الخُرَّمي[٢٢].

الخاتمة

تحاول بعض الروايات الفارسية التأكيد على دور أبي مسلم الخُراساني وإبرازه على بقية الثوار والدعاة الذين اشتركوا في الثورة العباسية. وتتواجد هذه الروايات بصورة خاصة في كتب حمزة الأصفهاني والدينوري. وبعض الروايات التي جمعها الطبري، وكذلك ابن أعثم الكوفي.

ولا بدّ من التأكيد هنا أن العمل في الدعوة العباسية كان مشتركا يسيطر عليه مجلس النقباء الاثني عشر، ولم يكن أبو مسلم الخَراساني واحداً منهم بل ذهب إلى خُراسان في فترة متأخرة بعد نضوج الثورة ووشوك إعلانها. وغدا أبو مسلم في معيّة سليمان الخزاعي (نقيب النقباء) الذي كان وجه الثورة العباسية والمعبّر عن سياستها وأهدافها والناطق باسمها في المفاوضات مع القبائل العربية في خُراسان. وهكذا لم يكن دور أبي مسلم متميزا عن دور رفاقه في الحركة السرية العباسية.. ولكن بعد نجاح الثورة استطاع أبو مسلم أن يتخلص من منافسيه من قادة الدعوة العباسية الواحد بعد الآخر. فتوطدت سلطته في خُراسان وحاول توسيعها إلى أقاليم إيرانية أخرى.

وحين جاء الخليفة أبو جعفر المنصور إلى السلطة أمهل أبا مسلم ولم يهمله حتى استطاع أن يوقعه في الشرك في المدائن. فخليفة مثل المنصور لا يمكن أن يحتمل والياً طموحاً متنفّذاً مثل أبي مسلم الخُراساني.

---

(٢٢) عن هذه الحركات راجع: د. فاروق عمر. العباسيون الأوائل. جـ ١. بيروت ١٩٧٠.

ولم يكن أبو مسلم بطلاً متميزاً، ولكن الروايات الفارسية المعارضة للعباسيين جعلت منه ذلك البطل الذي لولاه لما قامت للعباسيين دولة، ولذلك فهو (صاحب الدولة) وسندها الذي غدر به المنصور. كما اعتبره الثوار الإيرانيون منقذاً منتظراً، وهذا أمر طبيعي أيضاً فلم يكن هناك أحسن من أبي مسلم الخُراساني الذي اختلف مع المنصور وقُتل على يديه رمزاً للمعارضة ضد السلطة العباسية!!

لقد آن الأوان لكي نضع أبا مسلم الخُراساني في موقعه الصحيح من الأحداث وأن نرفض كل المبالغات والأساطير التي حيكت حول شخصيته... فلم يكن أبو مسلم الرجل الأول في الدعوة العباسية ولم يكن بطلا شعبيا أو منقذا منتظرا بل كان رجل أحداث امتاز بقدرته على المراوغة السياسية وضرب المنافسين بدهاء وحزم، واستغلال الفرص. فشق طريقه نحو السلطة. ثم زاد نفوذه وكثر أتباعه في خُراسان بعد تأسيس الدولة العباسية فاصطدمت سلطته بسلطة الخليفة.

ويبدو أن خُراسان بمواردها الاقتصادية والبشرية الكبيرة كانت تغري واليها وتدفعه للانفصال عن السلطة المركزية. ونرى أن أبا مسلم بطموحاته الواسعة كان يخطط للانفصال أو على أقل تقدير لإيجاد صيغة لا مركزية للعلاقة السياسية والإدارية بين خُراسان والسلطة العباسية المركزية. وإذا صحت هذه الفرضية فقد حاول أبو مسلم أن يحقق ما حققه الطاهريون بعده في خُراسان. على أن طموحات أبي مسلم جاءت في غير أوانها ذلك لأن دولة المنصور كانت في أوج قوتها وعزها.

ومن هذا المنطلق فإننا نعتقد بأن اغتيال أبي مسلم الخُراساني جاء نتيجة للصراع بين نزعتين سياسيتين: الأولى تميل إلى الانفصال الإقليمي. والثانية تميل إلى الوحدة والتماسك وتأكيد السلطة المركزية. وقد انتصرت عوامل الوحدة والتماسك على عوامل الانفصال والإقليمية بفضل دهاء المنصور وقابلياته الفذة.

إن تعليقات الخليفة المنصور بعد اغتيال أبي مسلم الخُراساني تؤكد ما ذهبنا

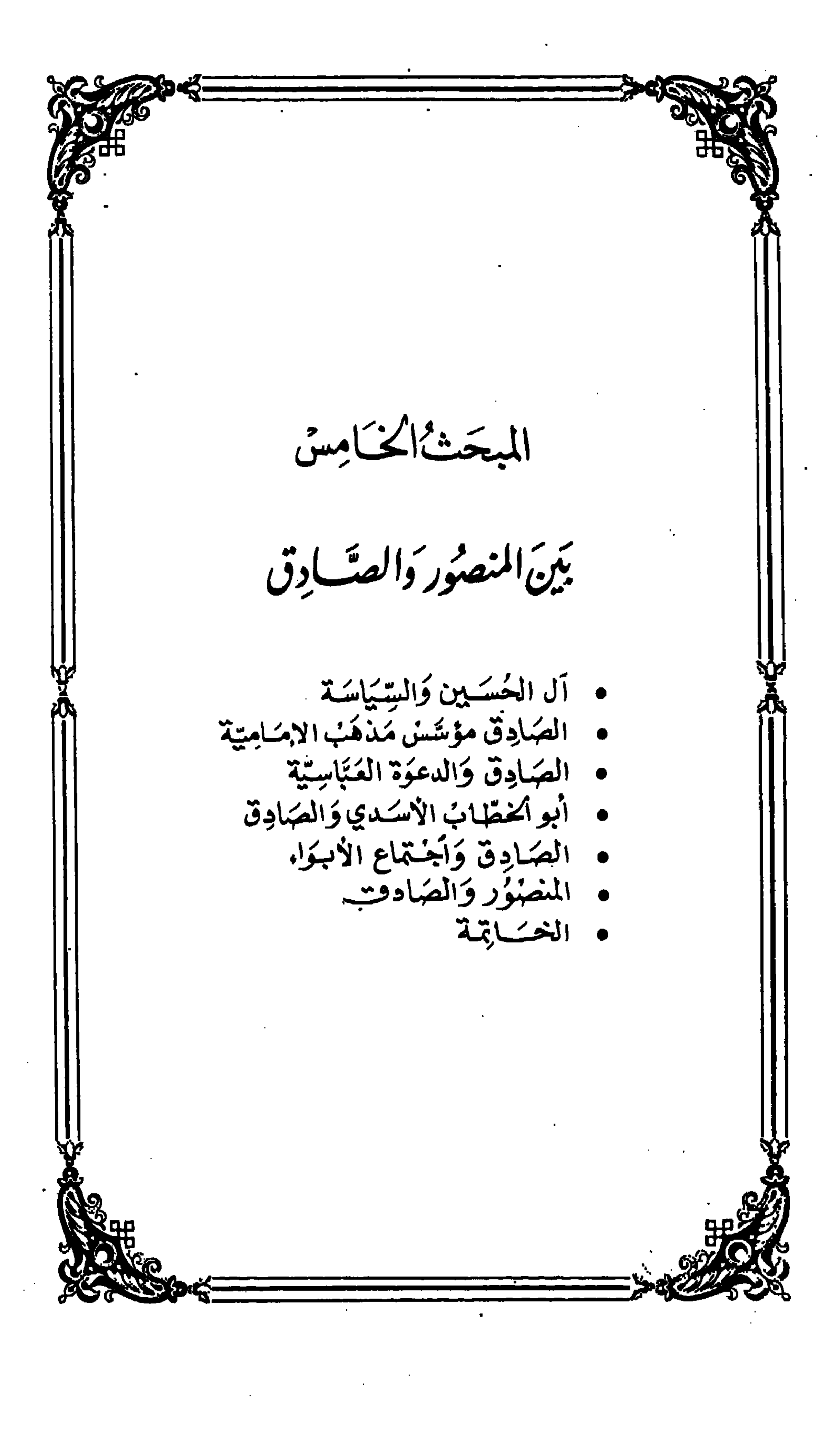
إليه من أن قتل هذا الأخير كان لدوافع سياسية. ذلك أن أبا مسلم بدأ يشكّل خطرا يهدد أمن الدولة ووحدتها. فقد خاطب المنصور أبا مسلم في آخر مقابلة بينهما قائلا: «لقد ارتقيت مرتقى صعبا». وقال الخليفة جوابا على استفسار عيسى بن موسى: «وهل كان لنا معه [أي مع أبي مسلم] سلطان؟». وقد أكد الخليفة على نفس المعنى حين خطب خطبة طويلة مبررا اغتيال أبي مسلم الخُراساني للرأي العام فقال:

«أيها الناس لا تخرجوا من أنس الطاعة إلى وحشة المعصية ولا تسروا غش الأئمة فإنه لم يسر أحد قط منكراً إلا ظهر من آثار يده أو فلتات لسانه...

إنه من نازعنا هذا القميص أجزناه حدّ هذا الغمد وإن أبا مسلم بايعنا وبايع الناس لنا على أنه من نكث بنا فقد أباح دمه ثم نكث بنا فحكمنا عليه حكمه على غيره لنا. ولم تمنعنا رعاية الحقّ له من إقامة الحقّ عليه».

لقد كانت تحركات أبي مسلم في أواخر حياته تمثّل بوادر النزعة الانفصالية التي هددت كيان الدولة العربية بالانفصام والتشتت. وبموت أبي مسلم سحقت هذه النزعة لتعود ثانية بعد أكثر من نصف قرن على يد الطاهريين.





المبحث الخامس

بين المنصور والصادق

- آل الحسين والسياسة
- الصادق مؤسس مذهب الامامية
- الصادق والدعوة العباسية
- أبو الخطاب الأسدي والصادق
- الصادق واجتماع الأبواء
- المنصور والصادق
- الخاتمة

المبحث الخامس

بين المنصور والصادق

يزعم بعض المؤرخين المحدثين أن العلاقة بين الخلفاء العباسيين الأوائل وبين أئمة الشيعة العلوية من آل الحسين، كانت علاقة غير ودية بل إنها كانت تتسم بالعداء والحقد، حتى إن بعض المصادر الشيعية تدعي أن كل الأئمة العلويين من آل الحسين قد قتلوا بطريقة أو بأخرى على يد العباسيين. ويشير أحدهم إلى حديث موضوع عن الإمام جعفر الصادق (رض) يقول فيه: «ما منا إلاّ مقتولون أو شهيدون»[1] إن هذا الادعاء ينطبق على حالات استثنائية معيّنة أما القاعدة العامة فقد كانت العلاقة بين العباسيين وآل الحسين تتسم بالودّ والمرونة. ولعل في العلاقة بين الخليفة العباسي المنصور والإمام جعفر الصادق ما يثبت ذلك:

آل الحسين والسياسة

بعد وقعة كربلاء سنة ٦١ هـ، خدت الحركة الشيعية الموالية لآل الحسين، ولم تُظهر أية فعّالية سياسية لبعض الوقت. وقد أدّى ذلك إلى انضمام العديد من الشيعة العلوية الفعالين والذين يميلون إلى مقاومة الأمويين بالسلاح إلى صفوف محمد بن الحنفية العلوي.

لقد سار كلّ من الإمام عليّ زين العابدين وابنه الإمام محمد الباقر على نهج يتسم بالزهد والانصراف إلى العلم ويبتعد عن السياسة وطموحاتها[2].

---

(١) العاملي: أعيان الشيعة، جـ ٤. القسم الثاني، ص ٣٢٢.

(٢) د. فاروق عمر: الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية، الطبعة الثانية. مكتبة المثنى، بغداد ١٩٧٧.

ومع ذلك فقد واجه محمد الباقر مشاكل كثيرة من العلويين أنفسهم. فقد كان أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، ينافسه على زعامة الحركة الشيعية. وكان أبو هاشم يؤمن بالمقاومة الفعّالة وحمل السلاح ضدّ السلطة الأموية، فكسب العديد من أتباع الباقر. وخسر الباقر عدداً آخر من الشيعة الذين لا يؤمنون بأن الإمام يجب أن يبقى زعيماً روحياً فقط، ولذلك تركوا الباقر وسياستهالمسالمة والتفّوا حول زيد بن عليّ الذي ثار في العراق سنة ١٢٢ هـ. وواجه الباقر مشاكل أخرى ومنافسةً على زعامة العلويين من عبد الله بن الحسن المحصنالحسني الذي ادّعى بأن آل الحسن أحقّ بالرئاسة باعتبار الحسن أكبر من الحسين. وأخيراً وليس آخراً واجه الباقر مشاكل من نوع أخطر من غلاة الشيعة من أتباعه الذين ثاروا متخذين اسمه رمزاً لثوراتهم رغم تبرّئه منهم كثورة المغيرة العجلي وأبي منصور العجلي.

الصادق مؤسس مذهب الإمامية

وخلف جعفر بن محمد (الصادق) أباه في رئاسة الشيعة من أنصار الحسينيين. وقد لعبت شخصية الصادق دوراً في تبلور مذهب الشيعة الإمامية أو ما يسمى بالاثني عشرية. فلقد استطاع أن يوضّح أصول هذا المذهب الذي ينسب إليه عادة فيسمى بالمذهب الجعفري. ويرى المستشرق هودسون بأن هناك ثلاث مبادىءرئيسية أسهمت في قوة مركز الصادق هي:[٣]

أولاً - ادعاؤه بأن الإمامة بالنص من الله ورسوله ﷺ وأن الأئمة الحسينيون منصوص عليهم.

ثانياً - ادّعاؤهالعلم الغيبي المتوارث، بمعنى أن الأئمة محيطون بالعلوم الإلهية يتوارثونها من إمام إلى إمام. إن هذه المعرفة زادت من قدسيته بين أتباعه، كما أنها أهّلته لكي يقرّر الوقت المناسب للثورة ضدّ العباسيين وإعلان الإمامة العلوية.

---

(٣) Hodgson: **How Did the Shi'a became Sectarians..**J.A.O.S., 1955.PP.II–13.

ثالثاً- سياسته السلمية وعزوفه عن حمل السلاح ضدّ السلطة وإيثاره العلم وتكوين حلقة من أتباعه الذين نشروا مذهبه بين الناس بصورة سلمية وفي مناطق مختلفة.

ولعلّ هذا العامل الثالث هو الذي أدّى إلى تزايد أتباع الصادق، ذلك لأن الناس عامةً تفضّل السلم وعدم التورُّط في الفتنة والقتال وعلى حدّ قول أحد الزيدية:

«إن الباقر والصادق دَعوا الناس إلى الحياة ونحن [الزيدية] دعوناهم إلى الموت».

وهذا القول يظهر اتجاه الصادق إلى انكار الحرب بينما دعت الزيدية والحسنية والغلاة إلى الحرب ضدّ العباسيين.

لقد عاصر الصادق جيلاً كان يمرّ بأعنف التّقلبات السياسية، وصمد أمام ضغوط العديد من أتباعه بحمل السلاح ضدّ السلطة، وحاول جهده أن يبتعد عن السياسة، وأوصى أتباعه بالجنوح إلى السلم. لقد عاصر الصادق الحركة الهاشمية (نسبة إلى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية) وحركة الغلو الشيعية والدعوة العباسية التي تسلّمت زمام المقاومة المسلّحة من الحركة الهاشمية، ثم حركة عبد الله بن معاوية الطالبي والتي تسمى بالجناحية، وحركات الزيدية التي تمثلت بثورة زيد ثم ابنه يحيى، وأخيراً حركات آل الحسن بقيادة عبد الله بن الحسن المحض وابنيه محمد وابراهيم.

الصَادِق وَالدعوَة العَبَّاسِيّة

وقبيل إعلان الخلافة العباسية في الكوفة انحرف أبو سَلَمة الخلاّل وزير آل محمد عن العباسيين، وحاول أن ينقل الخلافة إلى العلويين؛ فاتصل بجعفر الصادق الذي رفض العرض بشدة وأحرق رسالة الخلاّل إليه، كما وحذّر الصادق عبد الله المحض من قبول العرض[٤].

(٤) قال الصادق لعبد الله المحض متعجبا: «متى كان أهل خراسان شيعتك؟». راجع: الجهشياري. الوزراء والكتّاب. ص ٨٦. - اليعقوبي: تاريخ. جـ ٢. ص ٤١٨ - ٤١٩.

وتروي بعض المصادر[٥] أن أحد الدعاة العباسيين بسام بن ابراهيم، ثار ضدّ الدولة العباسية في الجزيرة بعد سنين قليلة من تأسيس الدولة العباسية، واتصل سرًّا بالصادق وعرض عليه إعلان خلافة علوية، ولكن الصادق أخبر السلطة العباسية بفعاليات بسام بن ابراهيم وساعدهم على القبض عليه.

أبو الخطّاب الأسدي والصادق

كما حاول أبو الخطاب الأسدي[٦] أن يقنع الصادق بالثورة على العباسيين، ولكنه فشل في محاولته هذه، على أنه استطاع أن يقنع اسماعيل بن جعفر الصادق بالعمل على الثورة، وصارحه بمبادئه المتطرفة مما اضطرّ الصادق إلى التبرؤ من اسماعيل ومن أبي الخطاب الأسدي.

الصادق واجتماع الأبواء

ولعلنا نعيد إلى الأذهان الموقف الذي وقفه الصادق في اجتماع الأبواء[٧] قرب مكة قُبيل سقوط الدولة الأموية حيث اجتمع رؤساء بني هاشم وتشاوروا في إمكان توحيد فِرقهم ضدّ الأمويين. وقد اتضح من هذا الاجتماع الهوة الواسعة التي تفصل آل الحسن عن آل الحسين حيث امتنع الصادق عن البيعة لمحمد النفس الزكية الحسني، مما شجع العباسيين على الانسحاب من الاجتماع الذي انفضّ دون اتخاذ قرارٍ يُذكر!!

المنصور والصادق

وحين جاء المنصور إلى الخلافة انتهز وجود التنافر بين آل الحسين وآل الحسن، وبمعنى آخر بين الصادق وعبد الله بن الحسن المحض، وحاول أن يزيد من شقة الخلاف، فعمل على تحسين علاقته بالصادق.

---

(٥) البلاذري: أنساب الأشراف، مخطوطة، ورقة ٧٨٩ أ - ٧٩٠ أ. - الأزدي: تاريخ الموصل، مخطوطة ص ١٤٠.

(٦) أبو الخطّاب في (دائرة المعارف الإسلامية) الطبعة الجديدة.

(٧) البلاذري: أنساب الأشراف، مخطوطة، ورقة ٦٠٨ أ. - الأصبهاني: مقاتل الطالبيين، ص ١٤٣، ١٧٦.

وتذكر الروايات التاريخية أن المنصور كان يجلّ الصادق ويستشيره ويأمر ولاته على المدينة باستشارته في الأمور. وأكثر من ذلك شجّع المنصور الصادق وأتباعه على التعمق في العلوم الشرعية والفقهية ليصرفهم عن السياسة. كما وأن المنصور هو الذي أطلق لقب (الصادق)[٨] على الإمام جعفر. ولم يدّخر المنصور وسعاً في الثناء على الصادق، فكان يعتبره من ألمع فقهاء عصره وأعلم المحدّثين في المدينة.

وفي رسالته إلى الثائر محمد النفس الزكية الحسني، أشار المنصور إلى الصادق فأطراه واعتبره أفضل العلويين[٩]. والمعروف أن الصادق وقف موقفاً سلبيا من ثورة النفس الزكية ولم يبايع لمحمد النفس الزكية، وحذّر أتباعه من الانضمام إليه حين تنبأ بفشل الثورة ومقتل النفس الزكية.

إن هذه العلاقة الودّية بين المنصور والصادق قد قاربت بين مذهب الخلافة العباسية وبين مذهب الصادق. والواقع فإنّ تلك الفترة كانت فترة تكوين المذاهب حيث لم تتبلور فيها المذاهب بعدُ. ولذلك لا يمكننا أن نرى اختلافاً واضحاً بين مذهب الدولة ومذهب جعفر الصادق وأن إطلاق تسمية «أهل السُّنة والجماعة» أو «الإمامية الاثنا عشرية» على مذهبي العباسيين والشيعة الجعفرية إنما وقع في فترة متأخرة عن الفترة التي نبحث فيها. ولهذا السبب ذاته نلاحظ أن الفقهاء والعلماء من أهل الحديث والقضاة الذين يعملون للدولة العباسية كانوا يجتمعون بالصادق ويسألونه في المسائل الشرعية، فيفتي لهم ويأخذون برأيه دون أن يجدوا حرجاً في ذلك أو تمنعهم الدولة العباسية من ذلك. فقد اتصل بالصادق العديد من الفقهاء من أمثال مالك بن أنس وأبي حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة وسفيان الثوري وغيرهم. يقول المستشرق كب:

«ليس هناك في الحقيقة برهان قاطع في تلك الفترة عن أيّ انشقاق

---

(٨) الأصبهاني: مقاتل الطالبيين، ص ٢٥٦، ٢٠٦.

(٩) الطبري: تاريخ، القسم الثالث، ص ٢١٢ - ٢١٣، طبعة ليدن.

مذهبيّ بين السُّنَّة والشيعة المعتدلة (الإمامية)... ولم يكن هناك من يهتمّ بإحباط نشاطهم أو معاقبتهم بسبب مذهبهم بشرط أن يظلُّوا على ما هُم عليه من المثالية التي لا علاقة لها بالسياسة»[١٠].

ويلاحظ الأستاذ هودسون أنه كان يُنظر إلى جعفر الصادق كإمام من أئمة الحديث والفقه مَثَلُه كمثل مالك بن أنس وأبي حنيفة والأوزاعي وغيرهم من الفقهاء الذين يركِّزون اهتمامهم لإيجاد التشريعات المناسبة التي تساعد المسلمين على حلّ المشاكل التي تواجههم[١١].

ويؤكد المستشرق وات[١٢] تلك النظرة إلى آل الحسين، فيقول لم تكن هناك حركة سرية ثورية غرضها إقامة خلافة يرأسها إمام من آل الحسين في تلك الفترة المبكرة التي نبحثها، وأن حركة الشيّعة الإمامية (الاثني عشرية) لم تتبلور إلاّ حوالي سنة ٢٨٧ هـ. أو ٩٠٠ م

على أن هناك فرقاً بين الصادق وغيره من المحدّثين والفقهاء، ذلك أنه كان علوياً فاطمياً، وهذا ما جعله أكثر وزناً ونفوذاً، وربما خطراً من وجهة النظر العباسية، خاصة وأن شيعة الصادق كانوا يعتبرونه إمامهم مستندين على مبدأ النصّ الذي أشرنا إليه سابقاً. على أن الصادق فرَّق بين الإمامة والخلافة؛ فالأولى رئاسة دينية وروحية. أما الثانية فهي سلطة دنيوية. وأكد الصادق أنه ليس من الضروري على الإمام أن يتقلّد السلطة الدنيوية والدينية معاً إذا كانت الظروف غير مواتية لذلك.

لقد استطاع الصادق أن يقنع أتباعه بأن الظروف غير مناسبة لإقامة الخلافة العلوية، وبذلك برّر اتجاهه المسالم والودي تجاه العباسيين.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى بشّر الصادق أتباعه بقرب ظهور (القائم)

---

(١٠) H.Gibb: **Government and Islam,** E.DI. Islam. VIII, P.118.

(١١) هودسون: المصدر السابق، ص ١١.

(١٢) Watt: **Shi'ism Under the Umayyads,** J.R.A.S.P 169. 1960.

وهو الإمام السابع الذي سيقودهم إلى الثورة والسلطة[١٣]. إن تبشير الصادق أتباعه بالقائم أدى إلى نقل آمالهم وطموحاتهم إلى خليفته، وبهذا تخلّص من إلحاح الشيعة عليه بضرورة الثورة ضدّ العباسيين، وأزال عبئاً ثقيلاً عن كاهله ووضعه على كاهل الإمام السابع الذي يخلفه في رئاسة الشيعة الإمامية.

ولم يكن الخليفة المنصور غافلاً عما يدور في حلقات الشيعة من آراء ومعتقدات، ولذلك حاول أن يقابل أو يعارض كلّ فكرة علوية بأخرى عباسية. وذلك واضح في الرسائل المتبادلة بينه وبين محمد النفس الزكية. كما وأن المنصور قابل فكرة المهدي أو القائم العلوي بفكرة المهدي العباسي والمنصور العباسي. ومقابل ادعاء العلويين بامتلاكهم العلم السريّ المتوارث عن الرسول ﷺ، ادعى المنصور بأن للعباسيين علماً سرّياً موروثاً حيث قال في وصيته لابنه المهدي:

« انظر هذا السَّفَط فاحتفظ به، فإن فيه علم آبائك ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة ».

وإذا أخذنا بنظر الاعتبار وجود فِرَقٍ شيعيةٍ متطرفةٍ اعتقدت بآراء غالية حول الأئمة وصفاتهم؛ فإننا عند ذاك فقط ندرك لماذا تساهل العباسيون الأوائل مع الراوندية وهم الجناح المتطرف من الشيعة العباسية، والذين دانوا بآراء غالية حول الخلفاء العباسيين إلى درجة تقديسهم وتأليههم. وبمعنىً آخر أراد العباسيون أن يجعلوا من الراوندية واجهة تغالي في تمجيدهم والدعاية لهم مقابل الفِرَق المتطرفة الأخرى التي تشايع غيرهم وخاصة العلويين.

ولا ننسَ أخيراً بأن العباسيين بعد أن وصلوا إلى السلطة لم يؤكّدوا فقط قرابتهم للرسول ﷺ بل ادعوا بأن الرسول ﷺ قد أوصى لعمه العباس بن عبد المطلب من بعده!! وفي هذا معارضة لادعاءات الشيعة العلوية حول النصّ والوصية. وهكذا فقد ضرب العباسيون على نفس النغمة التي ضرب عليها خصومهم السياسيون، وساروا على نفس النهج مقابلين حجة بحجة وتكتيكاً

(١٣) الكليني: الكافي، ١٣٠٢، ص ١٤٨ فما بعد. - العاملي: أعيان الشيعة، جـ ٤، ص ١٦.

بتكتيك مثله، وربما بأقوى منه، ذلك لأن العباسيين ادعوا بأنهم وصلوا إلى الحكم عن طريق الثورة التي أسقطت الأمويين، الأمر الذي لا يستطيع العلويون أن يدّعوه، ذلك لأن حركاتهم كلّها انتهت بالفشل[١٤].

لقد أقلق الصادق تطوُّر الحركة المتطرفة في صفوف أتباعه بزعامة أبي الخطاب الأسدي. فقد استطاع أبو الخطاب أن يجمع حوله العديد من أتباع الصادق، وجذب إليه كذلك اسماعيل بن جعفر الصادق مكوناً نواةً لحركة معارضة فعالة ضدّ السلطة العباسية. وحين سمع المنصور بفعاليات الخطابية، استدعى الإمام الصادق وابنه اسماعيل إلى العراق، وحذّرهما من نشاطات الخطابية المتطرفة، ولكنه لم يمسها بأذًى بل قتل أحد أتباعها وهو بسام بن عبد الله الصيرفي[١٥].

وثار أبو الخطاب وجماعته المنشقون عن الصادق في الكوفة سنة ١٣٨ هـ. واستطاع والي الكوفة أن يقمع الثورة في مهدها، ويقتل أبا الخطاب والعديد من أصحابه[١٦]. ولكن بقايا الخطابية ظلوا يدينون بالولاء لاسماعيل بن الصادق، وحين وافاه الأجل سنة ١٤٥ هـ أو سنة ١٤٨ هـ لم تعترف الخطابية بموته وادعوا أنه اختفى وسيعود حتماً.

وحين ثار محمد النفس الزكية الحسني في المدينة، التحق بعض أتباع الصادق به سنة ١٤٥ هـ رغم تحذيرات الصادق لهم وتنبيه بفشل الثورة. ولعل الذي جذبهم إلى هذه الحركة كونها حركة مقاومة إيجابية تدعو لحمل السلاح ضدّ العباسيين أولاً، ثم إنها دعت إلى المنقذ المنتظر «المهدي» حيث أعلن محمد النفس الزكية أنه مهدي أهل البيت مما جذب إليه الكثير من الأتباع. ولعلّ ذلك يؤكد بأن ولاء الشيعة العلوية كان لا يزال في ذلك الوقت من المرونةوعدم

(١٤) حول هذا الموضوع راجع مقالتنا: (الجذور التاريخية للطموح العباسي) في كتاب: بحوث في التاريخ العباسي، مكتبة النهضة، بيروت - بغداد ١٩٧٧.

(١٥) الكشي: رجال الشيعة، ص ١٥٩. - النجاشي: الرجال، ص ٨١ - ٨٢.

(١٦) الطبري: تاريخ، القسم الثالث، ص ١٥٤، ٢٥٠، طبعة ليدن. - الكشي: رجال الشيعة، ص ١٩١ - ١٩٥.

التبلور بحيث ينتقل الشيعيّ من الولاء لإمام علويّ معيّن إلى الولاء لإمام آخر، مـن فرع علويّ آخر بكلّ سهولةٍ ودون إحراج!! ولعلّ من أبرز الأمثلة على ذلك المعلّى بن خُنيس الذي كان من أتباع الصادق وأحد وكلائه، ولكنه استطاع أن يوفق بين ولائه للصادق وانتمائه إلى المغيرية. ثم حول ولاءه إلى حركة محمد النفس الزكية. وقد قُتل وهو يقوم بالدعاية للنفس الزكية.

وفي سنة ١٤٧هـ، ذهب المنصور للحج واجتمع بجعفر الصادق. ولا شكّ فإن المنصور أراد في لقائه بالصادق أن يؤكد رضاه على سياسة الصادق السلمية وتبرؤه من كلّ ما له علاقة بالحركات السياسية، وليظهر له بأن السلطة العباسية تراقب الأمور عن كثب ويقظة[١٧]، تلك المراقبة التي أودت بحياة الكثير من الثوار أو المعارضين الفعالين، ومن بينهم عددٌ لا بأس به من أتباع الصادق نفسه.

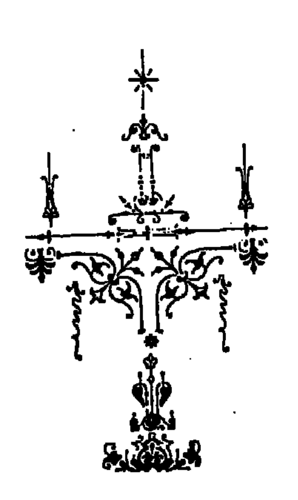
الخاتمة

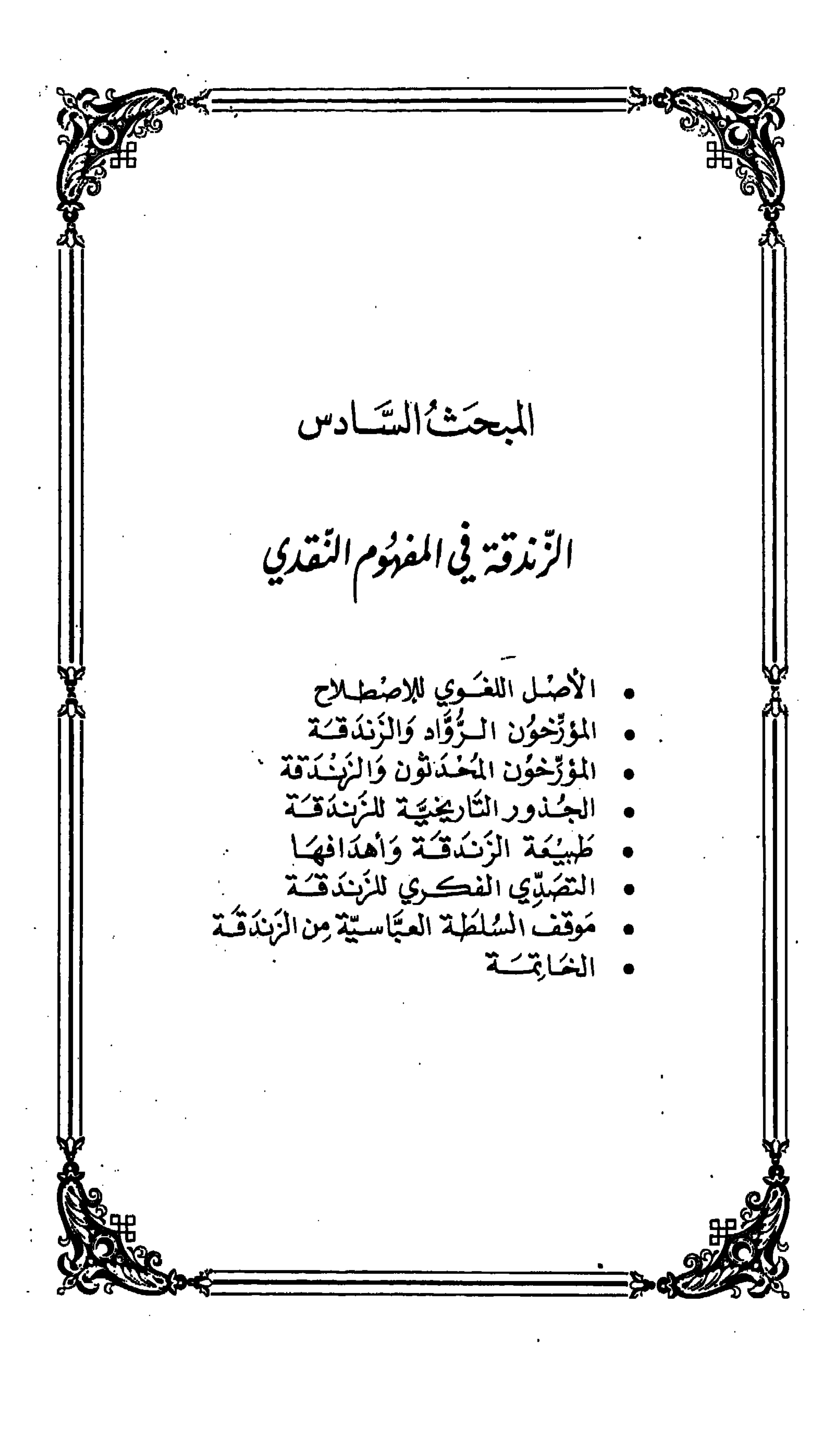
إذا كان الإمام جعفر الصادق العقل المفكّر وراء المذهب الإمامي حيث بَلْوَرَ أصوله وأوضح أُسسه، فإن سياسته السلمية واستمراره على التبرؤ من كلّ ما له علاقة بالمقاومة المسلحة، جعل العديد من أتباعه الفعالين ينضمون إلى حركات علوية أخرى، وبذلك فوّت الفرصة على الشيعة الإمامية من أن يكون لها رصيد شعبي بين جماهير الناس الذين لا يتجاوبون إلاّ مع حركة إيجابية تؤمن بالثورة بقيادة «البطل المنقذ» القائم أو المهدي أو المنصور.

لقد استنّ الصادق في جنوحه للمسالمة والسلبية السياسية منهجاً سار عليه أغلب أئمة الشيعة الإمامية من بعده، ولذلك فإن العلاقة بين الخلفاء العباسيين الأوائل وبين الأئمة من آل الحسين ظلت، عدا حالات استثنائية، تتسم بالودّ والمرونة والتوفيق إذا ما قورنت بعلاقة العباسيين بآل الحسن أو الزيدية.

(١٧) تشير بعض الروايات إلى أن المنصور استفسر من الصادق حول (الخُمس) الذي كان يدفعه الشيعة للإمام، ذلك لأن الخُمس كان له مضمون سياسي، ويدل على ولاء الشيعة للإمام الصادق دون غيره. راجع: الكليني: الكافي، جـ ١، ص ١٣٩، ٣٥٥. - ابن الجوزي: صفة الصفوة، جـ ٢، ص ٩٦.

وإذا كانت سياسة الصادق غير ناجحة على المدى القصير بسبب تخلي العديد من أتباعه عنه وانضمامهم لقيادات علوية أكثر فعالية... فإنها حققت نجاحا واضحا على المدى البعيد خاصة بعد أن قتل الزعماء العلويون الفعالون أمثال زيد بن علي وابنه يحيى ومحمد النفس الزكية وأخيه ابراهيم بن الحسن وعبد الله ابن معاوية بن جعفر الطالبي وأبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية. على يد السلطة الأموية أو العباسية. وبذلك لم يبق إلا ال الحسين زعماء للشيعة العلوية الذين عادوا فانخرطوا تحت لوائهم سواء اقتنعوا بفلسفتهم السياسية «المثالية» البعيدة عن الواقع السياسي أم لم يقتنعوا.





المبحث السادس

الزندقة في المفهوم النقدي

- الأصل اللغوي للاصطلاح
- المؤرخون الرواد والزندقة
- المؤرخون المحدثون والزندقة
- الجذور التاريخية للزندقة
- طبيعة الزندقة وأهدافها
- التصدي الفكري للزندقة
- موقف السلطة العباسية من الزندقة
- الخاتمة

المبحث السادس

الزّندقة في المفهوم النّقدي

يعمد بعض المستشرقين ومن تبعهم من مؤرخينا[1] عن قصد إلى إظهار حركة الزندقة في العصر العباسي بأنها نمط من «التفكير الحر» الذي دعا إليه مفكرون مستقلون وفلاسفة شكاك. وفي غمرة تركيزهم على هذا الوجه من الزندقة نسي هؤلاء الكتّاب، أو تناسوا، الأوجه الأخرى المتعددة لهذه الحركة، ولم يدركوا أن اصطلاح الزندقة كان اصطلاحاً مرناً اتسع لمفاهيم عديدة، هذا إضافة إلى أن مفهوم الزندقة مرّ بمراحل تاريخية مختلفة خلال العصر العباسي نفسه فكان معناه في أول هذا العصر يختلف عن معناه في آخره، وأن المفهوم الذي يحاولون إبرازه من الزندقة إنما هو مفهوم متأخر ظهر في العصور العباسية المتأخرة وهو لذلك لا يمتُّ بصلة إلى تلك الحركة الفكرية التاريخية التي ظهرت في أواخر عصر الأمويين وبداية عصر العباسيين والتي ندعوها بالزندقة واستهدفت إحياء «المانوية» بكلّ ما تمثّله من مُثُل حضارية وقيم دينية وإحلالها محلّ التراث العربيّ والقيم الإسلامية.

وعلينا بعد ذلك أن ندرك بأن الدعوة العباسية كأيّ حركةٍ ثوريةٍ في دور النضال تبنّت موقفاً «توفيقياً» مرناً من الأجنحة التي تعاونت معها في الثورة ومنها الجناح المتطرف. ولكن العباسيين بعد تأسيس خلافتهم كشفوا عن هويتهم

(١) راجع مثلاً: دائرة المعارف الإسلامية (بالانكليزية)، مادة زنديق. - ماسينيون: عذاب الحلاّج... ص ١٨٦ - ١٨٨. - كذلك: قمير، أصول الفلسفة العربية: ص ٥ وما بعدها. - كولدزيهر: صالح بن عبد القدوس، من منشورات المؤتمر التاسع للمستشرقين.

معلنين أنهم سائرون «على كتاب الله وسُنّة نبيّه».. وبدأوا تدريجياً يقطعون صلتهم بالتطرف بكلّ أشكاله حين شعروا بتهديد المتطرفين للعروبة وقيمها الإسلامية[٢]، أو بمعنى آخر بخطر التطرف على المقومات الأساسية للخلافة العباسية ذاتها... وعندئذ ضُربت الراوندية في يوم الهاشمية المشهود ثم تحركت السلطة لتضرب الشعوبية والخُرّميّة والزندقة.

الأصل اللغوي للإصطلاح

اختلف الباحثون حول المدلول اللغويّ للزندقة؛ وتنحصر التفاسير الرئيسية فيما يلي:

أولاً - إن كلمة زنديق معرَّبة عن (زنديك) الفارسية وهو الذي ينحرف عن الأفستا ويتبع (الزند) التي هي شروح وتفاسير للأفستا[٣].

ثانياً - إنها مشتقة من (الصديقين) الآرامية[٤] التي تدلّ على الزهاد من المانوية ثم انتقلت محرّفة إلى العربية.

ثالثاً - إنها مشتقة من (زندا) التي وردت في الأفستا لتعني السحر[٥].

رابعاً - إنها مشتقة من (زن دين) بمعنى دين المرأة[٦].. بمعنى أن المرأة لا يمكنها دائما أن تؤدي الفرائض الدينية.

خامساً - إنها مشتقة من (زندكر)[٧] الفارسية وهي تعني الدهري القائل ببقاء الدهر.

وإذا أخذنا في اعتباراتنا بأن التفسير اللغويّ لا يُعتدّ به أمام التفسيرات المنبثقة من الواقع التاريخي والتي تتسق وطبيعة الحركة، نجد بأن التفسيرين الأولين هما الأقرب إلى المقبول من بقية التفاسير، وسواء كان أصل الكلمة

(٢) د. فاروق عمر، العباسيون الأوائل، الجزء الثاني، (فصل السياسة الدينية) دمشق ١٩٧٣.
(٣) صديقي: الحركات الدينية - السياسية في إيران...، ص ٨٣، باريس ١٩٣٨.
(٤) بيفان: ...
(٥) أدي شير: الألفاظ الفارسية المعرّبة، ص ٨٠، بيروت ١٩٠٨.
(٦) غياث الدين: غياث اللغات، ص ٢٥٦، ١٣٠٢ هـ.
(٧) ابن منظور: لسان العرب (مادة زنديق).

فارسياً كما يؤكد الدكتور صديقي في التفسير الأول أو آرامياً من العراق كما يؤكد المستشرق بيفن، فإن كليهما يشير إلى أن الاصطلاح كان يُقصد به في الأصل (الثنوية المانوية) وهذا المعنى يتّفق تاريخياً وطبيعة الحركة.

المؤرّخون الرُّوَّاد وَالزّندَقـة

تختلف مصادرنا التاريخية في تعريف الزندقة، حتى بات هذا الاصطلاح مرناً يتسع لكلّ التفسيرات والتخريجات الدينية-السياسية. فيعرّف المسعودي الزنديق بأنه الشخص الذي ترك الأفستا-الكتاب المقدّس في الزرادشتية- واتبع (الزند) وهي شروح وتفسيرات جديدة للأفستا. ويضيف المسعودي[8]:

«وفي أيام ماني هذا ظهر اسم الزندقة الذي إليه أضيف الزنادقة... الذين انحرفوا عن الظواهر من المنزّل إلى تأويلٍ هو بخلاف التنزيل، فلما أن جاءت العرب أخذت هذا المعنى من الفُرس وقالوا: زنديق وعرّبوه، والثنوية هم الزنادقة..».

ويرى الطبري أن الزنادقة هم أتباع ماني[9].

أما ابن قتيبة فيشير إلى أن الزندقة انتشرت بين نفرٍ من قريش قبل الإسلام، فيقول:

«وكانت الزندقة في قُريش أخذوها من الحيرة»[10].

ورواية ابن قتيبة تتفق مع رواية المسعودي والطبري في أن الزندقة هي المانوية التي كانت منتشرةً في العراق في العهد الساساني.

ولكننا حين نتفحص تحليلَ الجاحظ لمفهوم الزندقة نجد تفسيراً أعمق لهذه الحركة الفكرية - الاجتماعية، ذلك أن الجاحظ يربط الزندقة بالشعوبية من حيث طبيعتها وأهدافها المعادية للتراث العربي والقيم الإسلامية حين يقول:[11]

(٨) المسعودي: مروج الذهب، جـ ٢، ص ١٦٨.

(٩) الطبري: تاريخ، جـ ٦، ص ٢٨٩، الطبعة المصرية.

(١٠) ابن قتيبة: المعارف، ص ٦٢١، دار الكتب المصرية ١٩٦٠.

(١١) الجاحظ: البيان والتبيين، جـ ٣، ص ١٤.

«فإنما عامة من ارتاب بالإسلام إنما جاءه هذا عن طريق الشعوبية، فإذا أبغض شيئاً أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام إذ كانت العرب هي التي جاءت به وكانوا السلف».

فالجاحظ يربط العداء للإسلام بالعداء للعرب، ويستنتج بأن هذا العداء يؤدي إلى الانحراف عن الدين والطعن فيه، ويوضح ذلك أكثر بقوله[١٢]:

«إنك لم تر قوماً أشقى من هؤلاء الشعوبية ولا أعدى على دينه».

ويجعل ابن النديم في (الفهرست) الزنادقة ضمن المانوية ومن معتنقي الثنوية، ويوافقه الخيّاط في (الانتصار) حين يفرّق بين المجوس والزنادقة ولا يعتبرهم فرقةً واحدة[١٣].

بينما يتفق كلّ من الصولي والثعالبي[١٤] بأن الزنديق لم يكن أكثر من ماجن ظريف... في حين يرى الشريف المرتضى وياقوت الحموي[١٥] بأن الزنادقة هم «من يبطنون الكفر ويتظاهرون بالإسلام». وهذا المعنى الأخير متأخر نجده في العصور العباسية المتأخرة حيث يقول المقدسي في معنى الزندقة:

«إظهار الحقّ واعتقاد خلافه، وهو النفاق الذي كان على عهد رسول الله ﷺ، وتسمى اليوم الزندقة»[١٦].

ثم اتسع إطار الزندقة ليضمّ أعداداً جديدة من الناس، حيث نجد التوحيدي

---

(١٢) راجع الدكتور فاروق عمر، حول زندقة بشار بن برد، مجلة المورد العراقية، العدد الخامس ١٩٧٦. - وعلى هذا النهج يروي الأصفهاني أن حميد بن أبي داود في بعض مذهبه أغرى المعتصم بأنه «شعوبي وزنديق» الأغاني: جـ ١، ص ١٧. - سميرة الليثي: الزندقة والشعوبية، ص ٢٤، القاهرة ١٩٦٨

(١٣) ابن النديم: الفهرست، ص ٣٣٤، فما بعد. - الخياط: الانتصار...؟

(١٤) أمالي السيد المرتضى نقلاً عن الصولي، جـ ١، ص ١٢٧. - الثعالبي: ثمار القلوب، ص ١٢٨.

(١٥) أمالي السيد المرتضى نقلاً عن الصولي، جـ ١، ص ١٢٧. - ياقوت: معجم البلدان (مادة بغداد).

(١٦) موفق الدين بن قدامة المقدسي: كتاب تحريم النظر في كتب أهل الكلام، ص ٧، ليدن.

يؤكد أن «من طلب الدين بالكلام ألحد»[١٧] وبذلك أصبح المتكلمون ضمن الزنادقة!! بينما يشير ابن الجوزى والمعري إلى أن الزنادقة هم الدهريون الذين قالوا «بأن لا صانع للعالم».. «وأن ليس لأحد أن يثبت لنفسه رباً لأن الإثبات لا يكون إلا بعد إدراك الحواسّ وما يُدرك فليس بإله وما لا يُدرك لا يثبت». ومعنى ذلك أن الجنس البشري باقٍ على هذا الكوكب ولا نهاية له. ولهذا يصف المعري الزندقة بأنها القول بالدهر وإنكار النّبوءات والكتب السماوية[١٨]. ويرد في (لسان العرب):

«الزّنديق القائل ببقاء الدهر فارسيّ مُعَرَّب من (زندكر) أي يقول ببقاء الدهر،... وليس في كلام العرب زنديق فإذا أرادت العرب معنى ما تقوله العامة قالوا ملحد ودهري»[١٩].

ولعلنا بعد هذا الاستعراض لأقوال جمهرة من المؤرخين واللغويين العرب، ندرك بأن الاصطلاح لم يكن محدداً تحديداً دقيقاً حيث أطلق للدلالة على الثنوية من أصحاب ماني واستخدمته السلطة ضدّ خصومها السياسيين واستخدمه الفقهاء للدلالة على الملحدين والمشككين، ويمكننا أن نحصر الدلالات الرئيسية لهذا الاصطلاح خلال العصر العباسي بما يأتي:

أولاً - كان المعنى الرسمي الذي استخدمته السلطة العباسية يدلّ على أن الزنديق هو من يعتنق المذهب المانوي وهو من المذاهب الثنوية الإيرانية.

ثانياً - اتسع هذا اللفظ ليدلّ، كما في أقوال الجاحظ والأصفهاني وغيرهما، على الشعوبية باعتبار أن العروبة والإسلام مفهومان مترادفان في القرنين

---

(١٧) التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، جـ ١، ص ١٤٢.

(١٨) المعري: رسالة الغفران، ص ٤٢٩. - ابن الجوزي: تلبيس ابليس، ص ٢٠. - عبد الله الخطيب: صالح بن عبد القدوس، ص ٤٤، بغداد ١٩٦٧.

(١٩) ابن منظور: لسان العرب، طبعة بيروت ١٩٥٥ - ١٩٥٦.

الأول والثاني الهجريين. ولذلك فإن الشعوبية والزندقة لا بدّ أن يكونا مترادفين أيضاً فإن من يكره العرب يكره الإسلام كذلك، والعكس صحيحاً.

ثالثاً - أصبح لهذا الاصطلاح دلالات دينية - سياسية عامة حين استخدمته السلطة العباسية لضرب خصومها السياسيين أو الدينيين، ولذلك اتهم العديد من الأشخاص من شيعة الأحزاب الأخرى بالزندقة. كما شمل هذا الاصطلاح بعض الذميين وخاصة من النصارى[٣٠].

رابعاً - شمل الاصطلاح بعض الخُلَعاء والمجّان والظرفاء.

خامساً - كما شمل المشككين والدهريين ومستقلّي التفكير وأهل الكلام (المتكلمين) وغيرهم ممن اتُهموا بكونهم «**يبطنون الكفر ويتظاهرون بالإيمان**» وهدفهم العبث الفكري والتشكيك بالعقيدة أو تفسيرها تفسيراً مغايراً لجمهور الفقهاء والعلماء.

لقد ذكرت مصادرنا القديمة العديد من الشخصيات في العصر العباسي التي اتهمت بالزندقة لسبب أو لآخر لا يخرج في دلالته عن الأُطر التي أشرنا إليها أعلاه. ومن هذه الأسماء: أبو علي سعيد - يزدان بخت - محمد بن النجم - ابن طالوت - الحريزي - النعمان - أبو شاكر - أبو عيسى الوراق - عبد الكريم بن أبي العوجاء - صالح بن عبد القدوس - يونس بن أبي فروة - يحيى بن زياد الحارثي - يزيد بن الفيض - حماد عجرد - حماد الزبرقان - بشار بن برد - والبة بن الحباب - علي بن الخليل - أبان ابن عبد الحميد اللاحقي - مطيع بن إياس وابنته - ابراهيم بن سيابة - إسحق بن خلف - علي بن ثابت - محمد بن زياد - أبو العباس الناشيء - الجيهاني - أبو نؤاس - أبو العتاهية - ودّة الشروي - يعقوب بن الفضل

---

(٣٠) تشير بعض المصادر التي دوّنت بالسريانية أن بعض من اضطهد من النصارى في الفترة العباسية الأولى اتهم بالزندقة، ولكن هذه الصورة مُبالغ فيها، ذلك لأن يزدان بخت المانوي كتب كتاباً ضد المسيحية، فَرَدّ عليه جبريل بن نوح النصراني.

الهاشمي - زوجة يعقوب الهاشمي وابنته - ابن داود علي العباسي - محمد ابن أبي عبيد الله - داود بن زوح بن حاتم المهلّبي - اسماعيل بن سليمان - محمد ابن بادان - حماد الراوية - منقذ بن زياد الهلالي - حفص بن أبي ودّة - قاسم بن رنقطة - جميل بن محفوظ - عبادة - عمارة بن حربية.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنه إذا كانت الزندقة التي حاربتها السلطة العباسية على الصعيد الرسمي هي (المانوية) فإننا في الواقع لا نستطيع أن نثبت هذه الصفة على العديد ممن ذكروا في القائمة أعلاه. فقسم منهم لم يكونوا زنادقة بمعنى مانوية، وربما كانت آراؤهم تدلّ على فكر شكاك وعلى حيرة نفسية عميقة وتذبذب واضح في الرأي، وقد يكون بعضهم خفيف الدين ولكنهم لم يكونوا ملاحدة. ولذلك فإننا نعتقد بأن الأسباب الحقيقية وراء اتهامهم بالزندقة (المانوية) تعود إلى دوافع شخصية وفكرية وسياسية.

إلا أن ذلك كلّه لا ينفي وجود حركة فكرية اجتماعية منظمة ينادي أصحابها بنشر مذهب المانوية بكلّ ما يحويه من عقيدة دينية وتراث فكري وتعهده باعتباره بديلاً للعقيدة والتراث العربي الإسلامي... ليس هذا فحسب بل اعتباره مجالاً للتفاخر به أمام تراث العرب ودينهم. وهؤلاء هم (الزنادقة) الذين حاربتهم السلطة العباسية لكونهم نادوا بآراء يُعتبر انتشارها خطراً على الدولة أو تهديداً لقيّمها وأهدافها، ذلك أن الخلفاء العباسيين الأوائل آثروا التمسك بمظاهر العروبة سياسياً وحضارياً ورأوا في بعض مظاهر الثقافة الفارسية وعقائدها تهديداً للمجتمع والسلطة.

المؤرّخون المحْدَثون وَالزندَقة

لقد انعكس التضارب في آراء المؤرخين الرواد حول الزندقة على آراء المؤرخين المحدثين، فقد أوضح أحمد أمين أن الزندقة أطلقت على المستهتر والماجن وعلى من اتبع دين ماني وعلى الملحدين الذين لا دين لهم، أما الدكتور طه حسين والدكتور الدوري فقد تبنيا آراء الجاحظ، فأشار الأول بأن الزندقة: «ضرب من السخط على العرب وعاداتهم وأخلاقهم ودينهم»

ويضيف بأنها « ضرب من الكلف بحياة الفُرس وعاداتهم وحضارتهم وما ذاع فيها من عقيدة دينية ». ويقول الثاني « إن الشعوبية كانت من الدوافع الرئيسية للزندقة.. وهما تستمدان الوحي من نطاق حضاري خارج نطاق العروبة والإسلام وأن آراءهما آراء وافدة ترى أصولها وولاءها خارج المجتمع العربي الإسلامي »[٢١]

أما المستشرقون فقد أخذ كل من ماسينيون وڤيدا برأي ابن النديم.. يقول ڤيدا:

« إن الزندقة التي حاربها المهدي والهادي هي المانوية »[٢٢].

ويرى ماسينيون أن « التعريف الرسمي لمعنى الزنديق هو زاهد ثنوي » ويضيف بأن الزندقة أطلقت على المفكرين الاحرار الذي يبدو اعترافه بالإسلام يعوزه الصدق[٢٣]، ولا يهمنا في هذا المجال أن نفصل في آراء المؤرخين وتعريفاتهم لمعنى الزندقة، ولكننا نقول بأن الجميع اتفقوا على أن هذا الاصطلاح لم يكن محدوداً بل مرناً، وقد أعطانا الأستاذ بدوي خلاصة آرائهم حين قال:

« إن اصطلاح زنديق كان يُطلق على من يؤمن بالمانوية ويثبت أصلين أزليين للعالَم هما النور والظلمة ثم اتسع المعنى من بعد ذلك اتساعاً كبيراً حتى أطلق على صاحب كلّ بدعة وكلّ ملحد بل انتهى به الأمر أخيراً إلى أن يُطلق على من يكون مذهبه مخالفاً لمذهب أهل السُّنة أو حتى من كان يحيا حياة المجون من الشعراء والكتاب ومن إليهم »[٢٤].

---

(٢١) حول هذا الموضوع راجع: د. فاروق عمر. حول زندقة بشار بن برد. مجلة المورد العراقية. العدد الخامس ١٩٧٦.

(٢٢) ڤيدا: الزندقة في الإسلام... مجلة R.S.O. ، ١٩٣٨، ص ١٧٣ - ٢٢٩.

(٢٣) ماسينيون: مادة زنديق. دائرة المعارف الإسلامية (بالانكليزية).

(٢٤) عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام. ص ٢٦ فما بعد.

يتبين من هذا الاستعراض لأقوال المؤرخين المحدثين أنهم لم يخرجوا عن الأطر التي حددها المؤرخون الروّاد في تعريفهم للزندقة رغم أن كلاً منهم أكّد على واجهةٍ معيّنةٍ من واجهات الزندقة واعتبرها الدافع المحرك لهذه الحركة الفكرية ذات الأهداف السياسية - الدينية - الاجتماعية. ولعل غموض هذا الاصطلاح في مراحله التاريخية المختلفة هو الذي أدّى إلى اختلاف حكم الفقهاء[٢٥] في الزنديق إذا ارتدّ عن الزندقة، فتساهل بعضهم معه وقبلوا توبته وحثوا السلطة العباسية على قبولها.

الجذور التاريخية للزندقة

بعد سقوط الدولة الساسانية على يد العرب المسلمين، تمتع أتباع المانوية، مثلهم مثل باقي الديانات الأخرى، بحريّة التعبير عن عقيدتهم. وتشير بعض رواياتنا التاريخية[٢٦] إلى أن العديد من المانويين عادوا من المنفى إلى مناطقهم ونشطوا في الدعاية ثانيةً لتعاليمهم. وقد شهد العراق الجنوبي وخاصة منطقة بابل نشاطاً دينياً ملحوظاً للمانوية بعد تحرير العراق من النفوذ الساساني.

ومن المعلوم أن المانوية كانت تحمل اسم «الزندقة» في العهد الساساني[٢٧]. ثم شمل هذا الاصطلاح المزدكية إضافة إلى المانوية. وقد استعمله العرب بعد تأسيس الدولة العربية الإسلامية، حيث وجدوه مستعملاً باللغتين الفارسية والآرامية في العراق، للدلالة على الديانات الإيرانية المنشقة عن الزرادشتية وخاصة المانوية.

إلا أن هذا الاصطلاح اتسع معناه منذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري فشمل إضافة لأتباع الديانة الثنوية الإيرانية كلّ مسلم منشقّ أو ملحدٍ أو متكلم أو متحررٍ شكاكٍ أو معارض للسلطة العباسية. ولعلّ هذا التعميم كان السبب الذي جعل العديد من المؤرخين يتخبطون في تعريف الزندقة أو التفريق

(٢٥) د. فاروق عمر: العباسيون الأوائل: جـ ٢. (فصل السياسة الدينية).

(٢٦) صديقي: الحركات الدينية - السياسية في إيران. ص ٨٤. باريس ١٩٣٨.

(٢٧) المصدر السابق. ص ٨٤ - ٨٥.

بين الزنادقة الحقيقيين (أي المانوية) وبين غيرهم من حملة الأفكار التي لا تستسيغها السلطة العباسية.

طبيعة الزندقة وأهدافها

من الواضح الآن بأن الزندقة التي يتركز حولها بحثنا هي الحركة المانوية الجديدة والمنظمة التي عادت فانتعشت في الفترة العربية في العراق والأقاليم الإيرانية. أما ما عدا ذلك فقد أُطلق عليه هذا الاصطلاح مجازاً ولا يدخل ضمن مفهوم الزندقة التاريخي.

والمعروف عن ماني أنه في الوقت الذي كان يدعو الناس إلى تعاليمه، كان يؤلف العديد من الكتب يشرح فيها آراءه ومعتقداته. وقد حذا مفكرو المانوية على تأليف الكتب للدعاية لمذهبهم حتى غدت أدبيات المانوية كثيرة ومنتشرة بين الناس بلغات عديدة سريانية وفارسية ثم عربية[٢٨]!!

لقد اعتبرت المانوية الثنوية[٢٩] أن العالم يسيّره إلٰهان: إلٰه الشرّ وهو إلٰه قديم، وإلٰه الخير محدث، وحثت الناس على الزهد والتقشف من أجل أن يسود السلام بين البشر وأن تسود تعاليم المانوية العالم. وقد هاجم ماني الأنبياء واعتبرهم كذابين، لأن الشياطين استحوذت عليهم وتكلمت على ألسنتهم. ويعتبر يزدان بخت، وهو أحد رؤساء المانوية في العصر العباسي، أن ماني خاتم الأنبياء، وهو بذلك لا يعترف بنبوة الرسول محمد ﷺ ولا برسالته الإسلام.

فالزنادقة إذن روّجوا لمذهب المانوية وسعوا لنشره داخل المجتمع العربي الإسلامي منكرين الديانات الأخرى ومنها الإسلام دين الدولة العباسية الرسمي. بل إنهم لم يعترفوا بنبوة محمد ﷺ النبي العربي. وليس هذا فحسب بل إن ما أحيوه من تراث مانوي فارسي قديم وما نشروه من كتب قديمة

---

(٢٨) كريستنسن: إيران في عهد الساسانيين، ص ٢٠. - صديقي: الحركات الدينية - السياسية في ايران، ص ٨٥، باريس ١٩٣٨.

(٢٩) راجع: ابن النديم، الفهرست، ص ٤٨٢.

ترجموها من الفارسية إلى العربية استهدفوا من خلاله مقارعة التراث العربي والتفاخر به ومحاولة إحلاله محلَّ الثقافة والفكر العربي الإسلامي. ومن هذا المنطلق كانت جهودهم متفقة ومتكاتفة مع جهود الشعوبية وأهدافها.

التصدّي الفكري للزندقة

ولعلنا نتفق الآن - بعد كلّ ما قدّمنا أعلاه حول طبيعة الزندقة وأهدافها - بأن هذه الحركة كانت تنظيماً فكرياً صلباً ذا منهج دقيق تمركز في العراق والأقاليم الشرقية وتستّر بالإسلام، ولكنه استهدف تقويض السيادة العربية بنسف الإسلام عن طريق التشكيك والتأويل أو السخرية بالإرث العربي - الإسلامي.

إن الرفاهية الاقتصادية والاستقرار السياسي النسبي وأثر الثقافات الأجنبية وتساهل السلطة العربية مع العقائد المختلفة، أدى إلى نوع من التحلل الحضاري واصطراع الأفكار والآراء في المجتمع، فكان أن ظهرت جماعات أو حلقات من الكتّاب والشعراء والمفكرين المعجبين بالحضارة الساسانية ومُثُلها، الدّاعين إلى اتخاذها مثالاً يُحتذى به في المجتمع. وكان من أهداف هذه الحلقات أن يشيعوا آراء وقيماً غير عربية وغير إسلامية، ويدعوا إلى إحياء الثقافة الفارسية بنظمها ومذاهبها، ومنها المانوية، وتطبيق هذه النظم والقيَم في المجتمع والإدارة والبلاط باعتبارها بديلاً للإرث العربي - الإسلامي. ولم تكن هذه الحلقات مشتتة بل كانت متماسكة تتكون من أفراد ذوي آراء مشتركة وأهداف متماثلة وكان يُطلق عليها «إخوان الصدق» الذين يعملون من خلال الكتابة والنشر على ترويج آرائهم والدعاية لها.[٣٠]

لقد حاول الزنادقة ضمن مخططهم الفكري وضع كتاب يشبه القرآن الكريم في أسلوبه وبلاغته وطعنوا بالرسالة، فقد ذهب ابن الراوندي إلى أن معجزات الأنبياء ما هي إلا مخاريق ومن عمل السحرة، وتعرّض إلى القرآن من حيث الأسلوب والمحتوى وتعارض الأفكار. وحاول عبد الكريم بن أبي العوجاء أن

(٣٠) Dawood: A Comparative Study..., Ph. D. 1965. P 35 FF.

يضع كتاباً يعارض فيه القرآن الكريم أيضاً إضافة إلى وضعه أحاديث كاذبة نسبها إلى الرسول ﷺ. وكتب يونس بن أبي فروة رسالة في مثالب العرب وعيوب الإسلام[٣١]. وفي رواية للمسعودي أن حماد عجرد كتب رسائل عديدة في المذهب المانوي. وألّف يحيى بن زياد الحارثي ومطيع بن إياس الليثي رسائل وأشعاراً في المانوية. واعترفت ابنة مطيع بن إياس بمذهبها المانوي أمام الرشيد.

ويذكر المسعودي وابن النديم وغيرهما العديد من الكتّاب الذين ألّفوا في الدفاع عن المانوية (الزندقة) ومنهم: ابن طالوت وأبو شاكر الديصاني وابن السعدي ونعمان وعبد الكريم بن أبي العوجاء وصالح بن عبد القدوس وحماد عجرد ويحيى بن زياد ومطيع بن إياس ويزدان بخت أحد رؤساء المانوية... وغيرهم[٣٢].

وانتشرت الكتب والرسائل المانوية بسرعة وقرأها الكثير من مثقفي العصر، فقد كانت ذات ورق صقيل وحبر عميق صاف وغلاف مزركش بديع وذوق في الإخراج والنشر[٣٣]. وقد أشار الجاحظ إلى كل ذلك إلا أنه هاجم محتواها قائلاً:

«لا تفيد علماً ولا حكمةً، وليس فيها مثلاً سائراً ولا خبراً ظريفاً ولا صفة أدب ولا حكمة غريبة ولا فلسفة ولا مسألة كلامية».

ولكن الذي روّج سوقها وأشاعها بين الناس على حد قول الجاحظ أنها[٣٤]:

«أجوَد ما تكون ورقاً يُكتب عليه بالحبر الأسود البراق ويُستجاد له الخط».

ولذلك فقد كانت تطلب حتى من غير المانوية للاطلاع عليها والتعرف على محتواها!!

، ٢ ، ص ١٧٣ .

ياقوت: إرشاد الأريب، (معجم الأدباء) جـ ٦ ، ص

ولا شكّ فإن الاطلاع على رسائل المانوية لا يعود فقط إلى هذا الإخراج البديع والزركشة الدقيقة، ذلك أن أهل الفِرق الأخرى المعارضة للخلافة العباسية اطلعوا عليها للاستفادة من وسائل احتجاجها وأساليب دعايتها وطرق مناقشاتها ومناظراتها. كما وأن الفقهاء المسلمين «وأهل الكلام» وخاصة على عهد المأمون، عمدوا إلى قراءة هذه الكتب والاطلاع عليها لغرض دحض آرائها والردّ على هجومها بهجوم أعنف منه وأشدّ. ويصوِّر لنا (كتاب الاحتجاج) للخياط المعتزلي صُوَراً ومقتبسات من المناقشات التي كانت تُطرح في القرنين الثالث والرابع الهجريين. لقد شعرت السلطة العباسية بخطورة حركة الزندقة بمضامينها الدينية والسياسية والاجتماعية، وبضرورة ضبطها وتقييدها، فدعوا إلى حملة نشطة وقوية تدعمها الدولة لمجابهة الزندقة. والواقع أن هذه الحملة بدأت فردية في العهد الأموي حيث لم تكن قد تبلورت الزندقة بعد... فقد كتب واصل بن عطاء الغزال كتاباً بعنوان «ألف مسألة للردّ على الزنادقة»... ولكن الحملة غدت أكثر نشاطاً وتنظيماً حين رعتها الدولة العباسية وخاصة في عهد الخليفة العباسي الثالث المهدي حيث كتب الفقهاء والمحدّثون رسائل عديدة لا نعرف إلا القليل منها لدحض آراء المانوية (الزندقة) وكتب الجاحظ كتاباً (في فضائل القرآن ومعانيه الجميلة) رداً على محاولات الزنادقة التشكيكية. ولم يؤلف ابراهيم بن النظام رسائل ضد المانوية، ولكنه اشتهر بمناقشاته العنيفة معهم في المجالس. وكان لأبي الهذيل العلاّف وجعفر بن حرب مشادّات ومناقشات حامية مع يزدان – بخت من رؤساء الزنادقة.

ومن جملة من تصدى لحركة الزندقة في هذه الفترة:

أبو محمد هشام بن الحكم في كتابه (الردّ على الزنادقة والردّ على أصحاب الاثنين)، وأبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي في كتابه (الردّ على أصحاب التناسخ والخُرَّمية)، وأبو محمد الحسن بن موسى النوبختي في كتابه (الردّ على أصحاب التناسخ)، وأحمد بن محمد بن حنبل (كتاب الردّ على الزنادقة والجهمية)، وأبو الربيع محمد بن الليث الخطيب (كتاب الردّ على الزنادقة)، وأبو

بكر محمد بن زكريا الرازي في الردّ على المانوية، والمسعودي في كتابه (الإبانة في أصول الديانة)، وأبو عثمان الرقي في رسالته (للرد على الملحدين وأصحاب الاثنين).[٣٥]

وكان للمانوية مناقشات ومشادّات مع سائر الفِرق الإسلامية وغير الإسلامية في القرن الثالث والرابع الهجريين.

موقف السلطة العبّاسيّة من الزندقة

من المعروف أن الذين اتهموا بالزندقة في العهد الأموي كانوا قلّة، ثم إننا لسنا متأكدين من زندقتهم بمعنى مانويتهم حيث لا توجد أدلة كافية تؤكد ذلك. وتشير مصادرنا بأن الجعد بن درهم ومعبد الجهني تكلما في القدر، واعتقدا بحرية الإرادة، وليس في ذلك « زندقة ». كما نسبت إلى عبد الصمد بن عبد الأعلى مربي الوليد الثاني تهمة التحلل من الفرائض الدينية، ونُسب إلى غيلان الدمشقي تهمة الانحراف عن الدين، ولكننا لا نستطيع التدليل على كونها من المانوية.

وفي العصر العباسي أحكمت القبضة على أهل البدع والزندقة وخاصة المانوية، وأظهر رجال الدين الزرادشت قلقاً بالغاً من تهديد المانوية لمذهبهم، وتعاونوا مع السلطة العباسية لمطاردة الزنادقة. أما بالنسبة للعباسيين فالمانوية (الزندقة) خطر على قِيَم المجتمع ومُثُله وعقيدته الإسلامية إضافةً إلى كونها تهدد كيان الدولة السياسي.

ولكن الحملة ضدّ الزندقة لم تكن منظمةً في البداية... فلم يُعرف عن المنصور تشديده على الزنادقة وربما كانت نشاطاتهم قليلة ومتسترة وفردية في هذه الفترة. ومع ذلك فقد قتل المنصور البقلي الذي أنكر وجود القيامة والبعث والحياة بعد الموت وكان يقول: « الإنسان كالبقلة إذا مات لم يرجع ». كما اتهم عبد الكريم بن أبي العوجاء بمعارضته للقرآن واختلاقه الأحاديث

(٣٥) حول مصادر هذا الموضوع راجع كتابنا: العباسيون الأوائل، جـ ٢، ص ١٤٠ فما بعد.

النبوية واعترافه بالاثنين النور والظلمة، واعتقاده بالحلول والتناسخ وقُتل بالزندقة.

والمهم أن نذكر بأن المنصور أوصى ابنه وولي عهده المهدي بأن يتقرب إلى الفقهاء ويجعلهم عضده ولا يفرّق الجماعة ويحارب المنحرفين والمنشقين.

لقد كان الخليفة المهدي أول من بدأ حملة منظمة وعلى الصعيد الرسمي في محاربة أهل البدع والزندقة سياسياً وفكرياً. يقول اليعقوبي عنه:[٣٦]

«كان قصده قتل الزنادقة وذلك أنهم كانوا قد كثروا. ومما كان ابن المقفع ترجمه من كتب ماني الثنوي وكتب ابن ديصان الثنوي وغيرهما. وما وصفه ابن أبي العوجاء وحماد عجرد ويحيى بن زياد ومطيع بن إياس وملأوا به الأرض من كتب الملحدين. وكثرت الزنادقة وفشت كتبهم في الناس وكان أول خليفة أمر المتكلمين أن يضعوا الكتب على أهل الإلحاد».

ويؤيد المسعودي ذلك حين يقول:

«أمعن المهدي في قتل الملحدين والمداهنين عن الدين لظهورهم في أيامه وإعلانهم باعتقاداتهم في خلافته... وكان المهدي أول من أمر أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب في الردّ على الملحدين... فأقاموا البراهين على المعاندين وأوضحوا الحقّ للشاكرين».

على أن بعض المؤرخين المتأخرين أعطى صورة مُبالَغ فيها فصوّروا «القتل على التهمة» وسموا الخليفة «قصاب الزنادقة»، وفي مخطوطة بعنوان (أرجوزة لطيفة في التاريخ) يقول مؤلفها عن المهدي:

وانتصب المهدي لما أن مضى	والده وكان سيفاً منتضى
أباد كل كافر زنديق	وكان مهدياً على التحقيق

(٣٦) اختلفت الآراء حول زندقة ابن المقفع وبشار بن برد، راجع مقالتينا في مجلة المورد العراقية.

ولا شكّ فإن الخليفة محمد المهدي أراد في حملته الشعواء ضدّ الزندقة أن يثبت أمام جماهير الناس أنه أهل للقب المهدي (المنقذ) الذي أضفاه عليه والده الخليفة المنصور وأنه شديد على الزنادقة والمنحرفين وأنه « سيملؤها عدلاً كما ملئت جوراً!! »

يقول الطبري:

«اجتهد المهدي في طلب الزنادقة والبحث في الآفاق عنهم وقتلهم».

وقد أنشأ من أجل ذلك (ديوان الزنادقة) يرأسه صاحب الديوان عبد الجبار ثم رأس الديوان عمر الكلواذي ثم محمد بن عيسى بن حمدويه. وبلغت عملية المطاردة ذروتها سنة ١٦٦ هـ / ٧٨٢ م واستمرت هذه العملية بصورة منتظمة حتى أيام المأمون.

وقد اشترك المهدي بنفسه في التحري عن فعاليات الزنادقة، ففي رحلته إلى القصور البيزنطية علم بوجود زنادقة في حلب فأمر بالقبض عليهم ومحاكمتهم ثم أعدمهم وقُطعت كتبهم بالسكاكين إرباً إرباً.

نستنتج من ذلك كلّه أن عمليات محاربة الزندقة والتصدي للزنادقة المانوية على عهد المهدي كانت عمليات منظمة تنظيماً مركزياً دقيقاً يشرف عليها الخليفة بنفسه، ويعتبر صاحب الزنادقة أو عريف الزنادقة المسؤول المباشر عن هذه العمليات في العاصمة وهو رئيس ديوان الزنادقة. أما الطريقة التي يحاكم بها الزنديق بعد القبض عليه فكانت مثوله أمام الخليفة أو القاضي ويطلب إليهم أن يرجعوا عن الزندقة إذا اعترفوا بها وهذه هي (الاستتابة) فإذا رجعوا أطلق سراحهم. وتشير رواية تاريخية إلى أن القاضي كان يطلب من المتهم أن يبصق على صورة لماني وأن يذبح طائراً، ذلك لأن المانوية تحرم ذبح الحيوان.

على أننا يجب أن نشير إلى أن عمليات المطاردة اتسعت في عهد المهدي لتشمل جماعات أخرى ليست مانوية، وأن أسباباً أخرى دفعت السلطة العباسية إلى اتهام هؤلاء بالزندقة ومطاردتهم. تشير رواية تاريخية إلى أن الخليفة:

أمر بتصنيف قائمة موثوق بها عن أسماء الفرق المنحرفة عن الدين «أصحاب الأهواء» ليُعرفوا بين الناس ويراقبوا ويصطادوا من كلّ حدب وصوب.

وهنا لعبت العداوات الشخصية والتنازع على السلطة والجاه والأسباب السياسية أو محاولة القضاء على المعارضة الدينية - السياسية دورها في اتهام البعض بالزندقة. فقد كان من السهولة على الفقيه أو الوزير أو صاحب الديوان أن يؤلب السلطة على خصمه أو من يحمل رأياً يخالفه أو تفسيراً يناقض تفسيره. ولذلك نلاحظ بأن العديد من المعارضين السياسيين أمروا أتباعهم بتجميد فعالياتهم الفكرية وذلك لأن «الأمر شديد»!!. وإلى ذلك يشير المستشرق برنارد لويس حين يقول:[٣٧]

«إن الزندقة غدت اصطلاحاً إدارياً وسياسياً وليس اصطلاحاً كلامياً أو نظرياً. وبمعنى آخر فإن تهمة الزندقة تؤدي بصاحبها إلى السجن على أقلّ تقدير بل ربما انتهت بالمتهم إلى القتل.»

ولعل مقتل عبد الله بن معاوية بن يسّار يُعتبر مثالاً واضحاً للدور الذي لعبته العوامل السياسية والعداوات الشخصية في استغلال سياسة الدولة لضرب الأعداء الشخصيين. فتشير رواية تاريخية إلى أن المهدي أُخبر بأن عبد الله بن معاوية يدين بالزندقة، فاستحضره وسأله عما يحفظ من القرآن، فعجز عن ذكر بعض الآيات، فأمر المهدي أباه بقتله، ولكن الأب لم يستطع تنفيذ الأمر، ثم أمر المهدي غيره بقتل عبد الله. وسواء كان عبد الله هذا زنديقاً يدين بالمانوية أو أنه كان من أبناء الوزراء والمترفين الذين أفسدهم المال فأغرق في المجون واللذة، فأصبح شخصاً غير متّزنٍ فكرياً ومتحللٍ خُلقياً، فإن مقتله كان لسببٍ غير هذا ولا ذاك. إن السبب الحقيقي وراء مقتله يعود للعداوة الشخصية بين معاوية بن يسّار والربيع بن يونس. وقد عمل هذا الأخير على إقصاء معاوية بن

---

(٣٧) B. Lewis: The Significance of Heresy, P.55.

يسّار من الوزارة. ولما لم يستطع أن يجد نقصاً واحداً في سيرة معاوية وسلوكه أو إدارته، التفت نحو ولده عبد الله فوجد في سلوكه ما يبرّر اتهامه بالزندقة، وكانت النتيجة تنحية الوزير وقتل ابنه!! على أن المهدي أدرك بعد فوات الأوان الخطة التي حبكها الربيع بن يونس.

وقد حوكم الشاعر صالح بن عبد القدوس أمام المهدي بتهمة مفادها أن شعره يظهر الحكمة والفضيلة ويبطن الثنوية ويدسُّ معاني الزندقة. ورغم أن الشاعر طلب العفو فقد قُتل.

وكان هناك من اشتهر بالمجون والخلاعة، فاتهم بالزندقة مثل آدم حفيد عمر ابن عبد العزيز وقد ضربه المهدي ٣٠٠ سوط دون أن يعترف بالزندقة بل كان يقول: (٣٨)

«والله ما أشركت بالله طرفة عين ومتى رأيت قرشياً تزندق؟ ولكنه طرب غلبني وشعر طفح على قلبي وأنا فتى من فتيان قريش أشرب النبيذ وأقول على سبيل المجون».

إن زندقة آدم كانت زندقة خلاعة ومجون لا زندقة عقيدة، وهي في ذلك تشبه زندقة ابراهيم بن سيابة الذي يصفه الأصفهاني بقوله:

«كان خليعاً ماجناً طيب النادرة يحبّ الغلمان ويحبه المجّان».

وفي سنة ١٦٦ هـ/٧٨٢ م اتخذ الخليفة المهدي إجراءات شديدة ضد الزنادقة واصطادهم من الآفاق، وكان بينهم داود بن روح بن حاتم واسماعيل بن سليمان ومحمد بن أبي أيوب المكي ومحمد بن طيفور واعترفوا بالزندقة وتابوا.

والمعروف أن المهدي لم يقتل أحداً من الهاشميين بتهمة الزندقة، فلم يأمر بقتل يعقوب بن الفضل الهاشمي الذي على حدّ قول بعض الروايات أقرّ بالزندقة أمام الخليفة ولكنه امتنع أن يعترف بها أمام الناس علناً. كما أن المهدي لم يقتل أحد أبناء داود بن علي العباسي قائلاً:

---

(٣٨) ابن النديم: الفهرست، ص ٣٣٨. - المرتضى: المعتزلة، جـ ١، ص ٤٢.

« أما والله لولا أني كنت جعلت لله عليّ عهداً إذ ولاّني هذا الأمر ألاّ أقتل هاشمياً لما ناظرتك ولقتلتك ».

ولكن المهدي حثّ ابنه وولي عهده الهادي على قتلها. وقد مات ابن داود ابن علي في السجن. وقتل الهادي يعقوب بن الفضل سراً، وأعلن أنه مات ميتةً طبيعية.

ووجّه المهدي، كما أسلفنا، الفقهاء ورجال الدين لشنّ حملة فكرية ضدّ الزنادقة الذين بدأوا يؤثرون في الجماهير ويخدعون الجهلة والضعفاء. فأمر أن تُنشر الكتب للردّ عليهم، وأن تُعلن أسماؤهم وأسماء فرقهم لمعرفتهم اجتماعياً ومهاجمتهم فكرياً. واعتمد بصورة خاصة على الجدليين واهل البحث «لإزالة الشبهات التي روّج لها المانوية والشكاك والخلعاء» مدفوعين بعقيدة أو بتطرف.

إن شدة المهدي وصرامته في تعقب الزنادقة تظهر واضحة في وصيّته لابنه الهادي حيث يقول:

« يا بني إن صار لك هذا الأمر فتجرّد لهذه العصابة، فإنها فرقة تدعو الناس إلى ظاهر حسن كاجتناب الفواحش والزهد في الدنيا والعمل للآخرة، ثم يخرجها إلى تحريم اللحم ومس الماء الطهور وترك قتل الهوامّ تحرُّجاً وتحوُّباً، ثم تخرجها من هذا إلى عبادة اثنين أحدهما النور والآخر الظلمة، ثم تبيح بعد هذا نكاح الأخوات والبنات والاغتسال بالبول وسرقة الأطفال من الطريق لتنقذهم من ضلال الظلمة إلى هداية النور.

فارفع فيها الخشب وجرّدْ فيها السيف وتقرّب بأمرها إلى الله الذي لا شريك له. فإني رأيت جدّك العباس في المنام قلّدني سيفين وأمرني بقتل أصحاب الاثنين ».

على أن الهادي لم يدم طويلاً لينفّذ ما أوصاه به والده. ومع أنه نصب ألف جذع أدهم لصلب الزنادقة وقال « لئن عشت لأقتلنّ هذه الفرقة كلّها حتى لا أترك منها عيناً تطرف »، فإنه لم يصلب إلا يزدان بن باذان بالزندقة.

واتبع الخليفة هارون الرشيد نفس سياسة من سبقوه من العباسيين، فاستثنى الزنادقة من العفو الذي أصدره سنة ١٧٠ هـ/ ٧٨٦ م عن الهاربين والمختفين عن الأنظار ومنهم يزيد بن الفيض ويونس بن أبي فروة. كما ألقى القبض على أولاد مطيع بن إياس، واعترفوا بقراءتهم كتب الزندقة. ولم يخل عهد الرشيد من اتهام البعض بالزندقة لأسباب سياسية، فقد اتُّهم البرامكة بالزندقة بعد نكبتهم، وسُجن بعض أنصار البرامكة بنفس التهمة. ولم يُعرف عن البرامكة أو الموالين لهم أنهم كانوا مانوية. بل إن تهمة الزندقة غدت في عهد الرشيد صفة يتبادلها الأعداء والخصوم ضدّ بعضهم. فقد اتهم أبو نؤاس مثلاً كلاً من أبان اللاحقي وحماد عجرد باعتناق تعاليم الثنوية وأنّ لحماد شعراً يقرأه الزنادقة في صلواتهم، ولم يقف أعداء أبي نؤاس مكتوفي الأيدي بل إتهموه بالزندقة، وكانت النتيجة أن دخل السجن مع حمّاد عجرد!!

ورغم أن الخليفة المأمون كان مرناً تجاه المذاهب والفِرق، ومع أنه أعطى يزدان - بخت أحد رؤساء المانوية الأمان واستدعاه إلى البلاط ودعا الفقهاء لمناظرته، وطلب منه الدخول في الإسلام فرفض، فلم يجبره بل أطلق سراحه وضمن حمايته... ومع ذلك كلّه فإن المأمون اعتمد أسلوب المناظرة العقلية والدعاية الفكرية ضد الزندقة بدلاً من اعتقال الزنادقة وسجنهم، وقد قام بهذه الدعاية رجال من المعتزلة والمتكلمين قارعوا بأساليبهم العقلية الجدلية ما روّجه الزنادقة من أفكار وآراء.

واستمرت مطاردة الزنادقة خلال العصور العباسية المتأخرة... ولكن الملاحظ أن الاصطلاح توسّع وبات يُطلق على كلّ ذي بدعة أو مشكك من غير أن يكون مانوي المذهب، وهذا ما نلاحظه في تفسير أحمد بن حنبل مثلاً للزندقة، ثم وسّع الغزالي إطار الزندقة حين أدخل فيه كلّ محاولة اجتهادية تخالف المذاهب السلفية وتنحرف عنها في التفسير[٣٩]. على أن هذه المظاهر المتأخرة لا تدخل في مجال بحثنا لأنها لا تمتُّ إلى حركة الزندقة التقليدية بصلة.

---

(٣٩) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ١٨ وما بعدها.

إن التفسير المنبثق من الواقع التاريخي لمعنى الزندقة يؤيد بأنها كانت في الأساس حركة مانوية بثوب جديد رغم أنها حاولت تطوير معتقداتها عن طريق « التوفيق » أو « التستر » لكي تناسب العصر الجديد والمجتمع الجديد.

إن ادعاء بعض الكتّاب بأن الزندقة محاولة لتجديد عناصر الثقافة العربية الإسلامية بتطعيمها بثقافات أخرى، إنما هو ادعاء لا يتفق مع طبيعة الزندقة وأهدافها، لأن هذا « التجديد » لا يمكن أن يتمّ بالروح التعصبية التي تملكت الزنادقة تجاه ثقافتهم ودينهم ضدّ ثقافة العرب ودينهم. وهنا لا بدّ من التنويه إلى اتفاق الزندقة مع الشعوبية في الهدف، وإلى ذلك يشير البروفسور جب حين يقول:[40]

« وكانت أخطار الشعوبية لا تكمن في دعواها الوقحة ضدّ العرب بقدر ما تكمن في التشكك الذي ولّدته في نفوس الطبقات المتعلمة؛ فإن الثقافة الآرامية - الفارسية القديمة في العراق مركز المانوية كانت لا تزال تحمل جراثيم ذلك الضرب من التفكير الحرّ الذي عُرف بالزندقة ولم يتضح فحسب في استمرار وجود الأفكار الثنوية في الدين. بل تجلّى بصورة أوضح في الاستهتار والاستخفاف بجميع المذاهب الخلقية وعرف باسم المجون ».

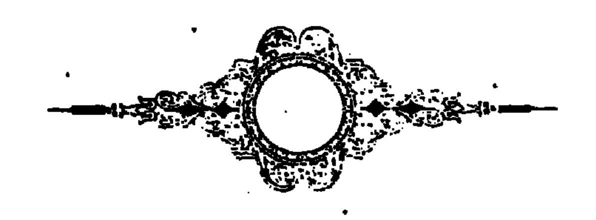
ويؤكد نفس المستشرق بأن عنف الدعوة الشعوبية كلما اشتدّ أصبح يعني أن المشاعر العدائية للعرب موجهة ضدّ الإسلام نفسه.

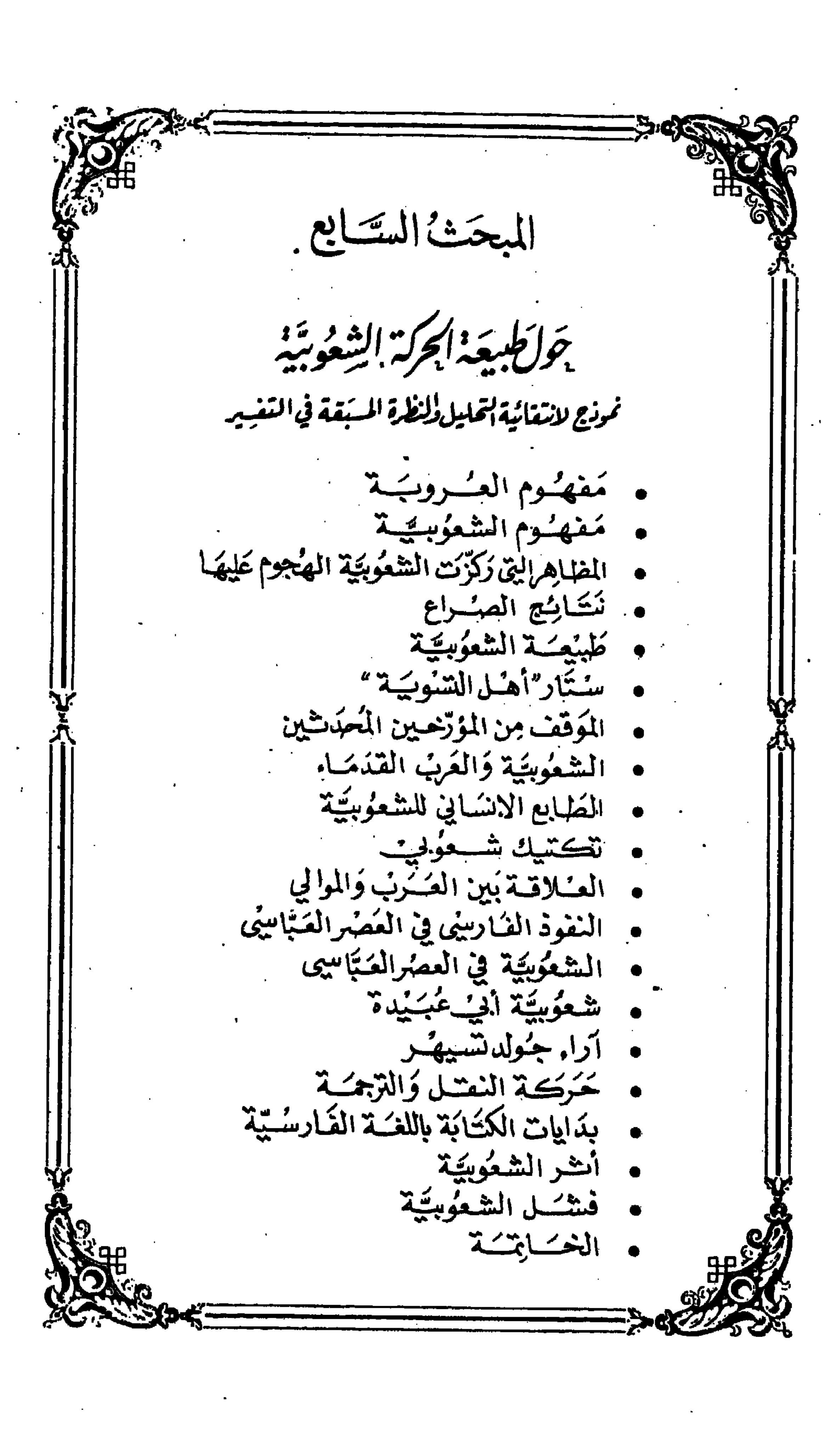
وإذا كانت الشعوبية قد التزمت بخطّ فكريّ واضح يهدف إلى ترجمة التراث الفارسي إلى العربية وإظهاره بمظهر المتفوق على الإرث العربي الإسلامي، فإن الزندقة سارت على نفس الخط الفكري حين وجد الزنادقة في

(٤٠) جب: دراسات في حضارة الإسلام، ص ٩١، ص ٩٢، بيروت ١٩٦٤.

قيم المانوية وتراثها إرثا فارسياً بديلا عن الإرث العربي والفكر الإسلامي!!.
وكان لا بدّ لحركة الزندقة أن تخفق نظرا لأن عناصر الوحدة والتماسك في المجتمع العربي الإسلامي كانت لا تزال أقوى وأشد تماسكاً من عناصر التجزئة والتشتت أولا. ثم بسبب قوة من تصدّوا لها فكرياً وسياسياً. لقد استخدم هؤلاء المفكرون كلّ الوسائل لمقارعة الزندقة، وأيدت السلطة العباسية مساعيهم ورعتها، فأسّست (بيت الحكمة) مركزاً لجمع الكتب التي يستفيد منها هؤلاء المفكرون. كما ترجمت كتب المنطق والفلسفة اليونانية لكي تكون بمثابة أسلحة في الجدل الفكريّ مع الزنادقة.

وسواءٌ كانت الزندقة، خلال مسيرتها الطويلة، مذهباً مانوياً، أو اعتقاداً لطائفة من الشكاك والدهريين، أو وسيلة من وسائل العبث والمجون؛ فإنها شغلت حيزا رئيسياً في الفكر الديني - السياسي في العصر العباسي. وكان لها أثرها العميق في المجتمع بما أنتجته من صراع فكري أثّر في معتقدات الناس ونظرتهم، وشكلت خطراً على القيَم والمثُل العربية - الإسلامية.





المبحث السابع

حول طبيعة الحركة الشعوبية

نموذج لانتقائية التحليل والنظرة المسبقة في التفسير

- مفهوم العروبة
- مفهوم الشعوبية
- المظاهر التي ركزت الشعوبية الهجوم عليها
- نتائج الصراع
- طبيعة الشعوبية
- ستار "أهل التسوية"
- الموقف من المؤرخين المحدثين
- الشعوبية والعرب القدماء
- الطابع الانساني للشعوبية
- تكتيك شعوبي
- العلاقة بين العرب والموالي
- النفوذ الفارسي في العصر العباسي
- الشعوبية في العصر العباسي
- شعوبية أبي عبيدة
- آراء جولدتسيهر
- حركة النقل والترجمة
- بدايات الكتابة باللغة الفارسية
- أثر الشعوبية
- فشل الشعوبية
- الخاتمة

المبحث السابع

حول طبيعة الحركة الشعوبية

نموذج لانتقائية التحليل والنظرة المسبقة في التفسير

من أجل ألاّ نسقط في فخّ الاصطلاحات الجاهزة في تقويمنا لحركة ما، من الحركات السياسية أو الفكرية، علينا أن نحذر «الانتقائية» في التحليل والنظرة المسبقة في التفسير، ذلك لأن الانتقائية قادرة على تقديم مادة مناسبة لكلّ فرضية تاريخية، مما يقود بالنتيجة إلى الخروج بصورة مشوّهة ومضللة وأحادية الجانب للظاهرة موضوعة البحث.

وهذا ينقلنا الى مناقشة الموضوع الذي طرحه الدكتور حسين قاسم العزيز وعنوانه «دراسة في الشعوبية»[1]. وقد يبدو للوهلة الأولى أن التفسير الذي يتبنّاه السيد الكاتب، والذي يصفه بكونه يعتمد أساساً على تحليل «المادية التاريخية للتطور الاجتماعي». قد يبدو أن التفسير سيلقي ضوءاً جديداً على طبيعة الحركة الشعوبية.. ولكن القارىء ينتقل خلال قراءته للمقال، من تحليلات خاطئة إلى مواقف متناقضة، مروراً بروايات شاذة تشير إلى حالات استثنائية تؤكد المظاهر السلبية في المجتمع العربي وتترك الجوانب الإيجابية، وانتهاء بتبني النظرة الشعوبية في موقفها من الإرث الحضاري العربي.

ينطلق الكاتب منطلقاً تجزيئيا انتقائياً في تفسيره للشعوبية. ويرى بأن الشعوبية مرّت بمرحلتين: الأولى في العصر الأموي وصدر الدولة العباسية وهي هنا تمثل نضال الشعوب المظلومة ضدّ «التسلط» العربي و«التعصب الشوفيني» الذي مارسته الأرستقراطية العربية. أما المرحلة الثانية فبعد العصر العباسي الأول، حين تحولت الشعوبية فجأة عن خطها الفكري السابق فأصبحت تعكس

(١) راجع: مجلة الثقافة الجديدة، العدد ٨١، ص ٦٥ - ٨٨، بغداد ١٩٧٦

ذهنية « الأرستقراطية الإيرانية الملتصقة بالبلاط العباسي » والتي استخدمت إمكاناتها المادية ونفوذها لشراء ذمم وأقلام الكتّاب والمثقفين الأعاجم ليكتبوا في مثالب العرب ويشككوا في تراثهم الحضاري ودورهم في التاريخ!!

ومعنى ذلك أن الشعوبيّ في العصر الأموي وصدر العصر العباسي ليس كالشعوبيّ في بقية فترات العصر العباسي!! والشعوبيّ من العامة ليس مثل الشعوبيّ من الخاصة. فالأول شخص غير متعصب ضدّ العرب وإنما يطالب بالعدالة والمساواة المسلوبة منه. أما الثاني فهو شوفيني متعصب!!

يطرح السيد الكاتب ما يعتقد بأنه الخطّ الفكريّ الذي سارت عليه الشعوبية. ويقف بصلابة إلى جانب الكتّاب الشعوبيين فيصف دعواتهم بأنها « **دعوات جاءت متجاوبة مع طموحات التحرُّر من الأغلال البالية المتهرئة** »[2]. وفي نفس الوقت يرى بأن الدفاع عن الإرث الثقافي الجاهلي بكل ما فيه من صور ومُثُل وقيَم « **ليس إلا دليل خواء وعقم وتبرير للمحاكاة والتقليد** »[3].

إن البحث الموضوعي هو عملية رصد للإيجابيات والسلبيات في الظاهرة التاريخية لا تبني موقف الشعوبية. وهو ما وقع فيه الكاتب. عن وعي أو دون وعي. وكنا نودُّ من هذه الدراسة - وهي دون شكّ موضوع صعب كثير التعقيد. أن نتوصل إلى فهم جديد للشخصية العربية من خلال تصديها للهجمة الشعوبية. ولكن الاستنتاجات التي يستخلصها الكاتب من خلال تقويمه الذي يصفه بكونه « **واسع شامل لكافة العوامل والظروف بقدر ما هي ضرورية** »[4] تقوده إلى نتائج فادحة الإجحاف والخطورة... ومن هنا كان مهماً مناقشة الصراع بين العروبة والشعوبية قبل الدخول في نقاش آراء الكاتب واستنتاجاته.

---

(٢) المصدر السابق، ص ١٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٣.

(٤) نفس المصدر، ص ٦٩.

مَفهُوم العُروبَة

في الشعوبية عرف العرب قمّة التحدّي الثقافي والفكريّ في العصر الوسيط، ومن خلال الصراع كان لا بدّ أن تقرر سمات الشخصية العربية والمصير الحضاري العربي. من هنا كان لا بدّ لمن يريد أن يفهم الشعوبية على حقيقتها أن ينطلق بدءًا بمفهوم العروبة المضادّ لها، ذلك أن مفهوم العروبة بمعنى تأكيد الذات العربية لم يظهر حين جابه تحدّي الشعوبية بل إنه عريق في جذوره التي تمتدّ إلى ما قبل ظهور الدولة العربية الإسلامية بقرون عديدة.

ألم يكن في رفض الحارث الكندي أوامر الملك الساساني قباذ التي تطلب منه « **بأن ينهض إلى مكة ويهدم البيت** » ولكن الحارث رفض ذلك « **وداخلته حميّة العرب** »؟[٥].

ألم يكن في تدهور العلاقات بين تدمر والروم ما يشير إلى ظهور وعيٍ جديدٍ يرفض الإذعان لسلطة أجنبية؟ ألم يكن في تجمُّع القبائل العربية تحت زعامة هانىء بن مسعود الشيباني وانتصارها على الساسانيين في معركة ذي قار ما يشير إلى شيوع حسّ عربي بضرورة الوحدة ونبذ التشتت؟

ألم يكن حلف الفضول دعوة لاتحاد كلمة العرب على مبدأ ينصر المظلوم ويعين الجائع؟

ثم ألم تكن محاولات قُريش نفسها من أجل توحيد القبائل العربية خلف مكة وبقيادة قُريش محاولة وحدوية؟

لقد كانت قُريش صاحبة مصلحة في التوحيد بشرط ألا يمسّ هذا التوحيد النظام الاجتماعيّ والاقتصاديّ آنذاك، ولكن روح العصر ما كانت لترضى أن يتمّ التوحيد في ظلّ نظامٍ مستغلّ متردٍّ[٦].

ثم جاء الاسلام وهو، رغم عالميته، يحمل أبعاداً عربية... فمنذ بداية الدعوة ناصب الرسول العداء للشرك والاستغلال وأراد أن يخضع قُريش،

---

(٥) كيستر: الحيرة وعلاقاتها مع الجزيرة العربية، مجلة بين النهرين، العدد السابع، بغداد ١٩٧٤.

(٦) د. فاروق عمر: دور التاريخ في التوعية القومية، المجلة التاريخية، العدد الخامس، بغداد ١٩٧٦.

ولكنه لم يهدف أبداً إلى تدمير مكة. وأكد القرآن أن الإسلام دين ابراهيم الحنيف الذي بنى البيت الحرام (الكعبة) وجعل هذا البيت قبلة للمسلمين. وهكذا أكد الإسلام الاتجاهات الدينية نحو التوحيد التي بدأت في عصر الجاهلية، وشعر العرب بأن العقيدة الجديدة تولي مكة احتراماً متزايداً. وأنّ العداء مع مشركي قريش لا مع قريش كلّها[٧].

إن النتائج الإيجابية لكلّ أعمال الرسول تتلخّص بثمرة مهمة. هي توحيد العرب تحت سلطة مركزية واحدة، وربطهم برابطة واحدة جديدة فوق القبلية هي رابطة العروبة وعقيدتها الإسلام. وقد أثّر القرآن بنفس الاتجاه لتؤكد تنامي الوعي العربي حيث برزت اللغة العربية بأروع صورها في القرآن ﴿ إنّا أنزلناهُ قرآناً عربيًّا لعلّكمْ تعقلون ﴾[٨].

وبعد القضاء على حركات المرتدّين، ثبتت نواة التوحيد الروحي والثقافي. فأصبح الإسلام عقيدة كلّ سكان الجزيرة العربية تقريباً. وبذلك تطابق معنى العروبة والإسلام... أي أن العرب أغلبهم مسلمون وأن الإسلام شمل جلّ العرب، هذا مع إدراكنا لعالمية الدعوة الإسلامية من حيث المبدأ.

لقد كانت ثمرة تجربة صدر الإسلام وحدة سياسية ووحدة روحية ووحدة ثقافية... فقد بات العرب يشكّلون دولة واحدة من الناحية السياسية. ثم إن تعدُّد الآلهة عند العرب قبل الإسلام كان يشير إلى تعدُّد الهويات وتشتتها وإلى انعدام الوحدة الوجدانية. فجاء الإسلام بوحدة الهوية للمجتمع العربي وأصبح الولاء للعقيدة والفكر الجديد الواحد هو المقياس الذي يُقاس به الإخلاص للدولة[٩]. وغدت اللغة العربية لغة القرآن هي اللغة السائدة بدل اللهجات المتعدّدة.

---

(٧) راجع: د. صالح العلي. محاضرات في تاريخ صدر الإسلام. (ملازم لطلبة كلية الاداب) بغداد ١٩٧٥.

(٨) راجع: سورة يوسف، الآية ٢. - راجع كذلك: سورة فصّلت. ﴿كتاب فصلت اياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون﴾. كذلك سورة النحل، الاية ١٠٣. - سورة الشعراء، الاية ١٩٥.

(٩) د. صالح العلي: المصدر السابق.

ومن هذا المنطلق تُعتبر «فتوحات» العراق والشام حروب تحرير لأراض عربيةٍ مغتصبةٍ من قبل الساسانيين والبيزنطيين. فقد اندفع أهل اليمن في الجيش العربي لتحرير الشام لأنها «أرض أسلافهم»[10]. أي أنها أرض القبائل اليمانية التي استقرَّت في الشام منذ زمن بعيد... وغاية التحرير هي في حقيقتها تخصُّ المصلحة العامة لا مصلحة فردٍ معيّن. وهي كذلك غاية بعيدة المدى لا تقف عند حدّ معيّن، وفيها من التفاني وإنكار الذات ما تشير إليه رواية رسول القادسية إلى عمر بن الخطاب الذي قدم إليه ليخبره عن نتائج معركة القادسية. وقال الرسول من جملة ما قال:

«واستشهد فلان وفلان.... وآخرون لا يعلمهم إلا الله»[11].

لقد كان الإسلام منعطفاً مهماً في تبلور الوعي العربي، ذلك أنه نادى بضرب كل المفاهيم العصبية والقبلية، وثبّت معنى أوسع للعروبة أساسه اللغة والثقافة. يقول الرسول:

«ليست العربية لأحدكم من أبٍ ولا أم وإنما هي اللسان فمن تكلّم العربية فهو عربيّ»[12].

وكانت هذه النظرة الدعامة القوية لوجهة النظر العربية في صراعها ضدّ الشعوبية في العصر العباسي، حيث تشير رواية تاريخية إلى هذا المعنى. حين سأل المنصور أحد الموالي عن نسبه، فأجابه المولى:

«يا أمير المؤمنين إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه»[13].

ثم كانت حركة التعريب التي اتخذت من اللغة العربية لغة للدواوين المركزية والإقليمية، ورافق تعريب الدواوين تعريب السكة. إن عملية التعريب كانت

---

(10) الطبري: تاريخ، جـ ١ ق٤، ص ٢١٨٧.

(11) د. فاروق عمر: دور التاريخ في التوعية القومية، المجلة التاريخية. العدد الخامس، ص ١١٧، بغداد.

(12) محمد عمارة: الملامح القومية للإسلام، مجلة (قضايا عربية)، العدد ٧، ص ٤٠، بيروت ١٩٧٤.

(13) البلاذري: أنساب الأشراف، مخطوطة، ورقة ٧٨٨ ب – ٧٨٩ أ.

تعني أن الأمويين كانوا عازمين على تكوين دولة بحقّ وحقيقة. وتعني حضاريا شعور العرب بأهمية دورهم الحضاري وبعالمية رسالتهم الإنسانية المتفتحة على الثقافات والنظم الأخرى. وفي العصر الأموي ظهرت فكرة الأمة بمعنى العروبة، وعندما نسمع في روايات كلمة « أمة » لتعني العرب. وردّد الشعراء مصطلح « العرب » لتشمل مجموع القبائل في مقابلة العجم[14].

على أن رقعة الدولة العربية الإسلامية توسّعت وانتشر الإسلام. فشمل أقاليم جديدة تسكنها شعوب غير عربية. دخل بعضها الدين الجديد فأطلق عليهم « الموالي » وكان لا بدّ لهؤلاء أن يؤثروا في المظاهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الجديد.

إلا أن دورهم هذا لم يظهر فجأة بل بدأ ينمو بشكل تدريجي في مظاهر الحياة المختلفة، ثم تغلغل في الإدارة والسياسة والقضاء والجيش. وهذا في نظرنا أمر طبيعي، ذلك لأن « العرب مادة الإسلام » وأصحاب السلطة في الدولة الجديدة، فكان لا بدّ أن يمرّ بعض الوقت لكي يندمج الموالي في التركيب الاجتماعي الجديد. والواقع فإن العرب هم الذين نظموا الموالي وشجعوهم على التفاعل والاندماج لضرورات اقتصادية وسياسية، وربما أحياناً لأسباب شخصية وطموحات فردية.

لقد غالى بعض المستشرقين ومن اتبع رأيهم من المؤرخين بأن الاضطهاد الذي مارسه بعض الخلفاء وبعض الأسياد والموالي (سكان البلاد المفتوحة)

---

(١٤) راجع: الطبري، تاريخ، جـ ٩، ص ١٠٦. - المبرّد: الكامل، جـ ٣، ص ٤١. - « اتخذ البعض من سياسة التعريب وسيلة للطعن بالأمويين لأن هدفهم، كما يزعمون، من هذه السياسة قصر الوظائف على العرب » (راجع: نافع توفيق، آل المهلّب بن أبي صفرة، ص ١٦) « وهذا خطأ وسوء فهم لسياسة التعريب التي تعني جعل اللغة العربية لغة الدواوين والإدارة والسكة، وكل من يجد في نفسه الكفاءة والإتقان للعربية يستطيع أن يتبوأ هذه الوظائف. ووقائع التاريخ تثبت أن أغلب موظفي الدواوين والمالية كانوا من الموالي الذين يتقنون العربية!! هذا إضافة إلى أن هشام بن عبد الملك أمر كتّابه بترجمة بعض كتب اليونان والفرس للاستفادة منها في عملية تنظيم الدولة؛ مما يدل على تفتّح العرب وموقفهم المرن تجاه نُظُم وثقافات الأعاجم » (ابن النديم: الفهرست، ص ١١٧).

المحكومين. ووقعوا دون أن يدركوا في تفاسير عنصرية. ليست من مفاهيم العصر الذي ظهر فيه الإسلام. ولم يدرك هؤلاء المؤرخون بأن الاضطهاد الذي مارسه بعض الخلفاء وبعض الولاة شمل العرب والموالي الذين تسمّيهم مصادرنا «الضعفاء» . وإذا كان أصحاب هذا الرأي يوردون الأمثلة على سوء حالة الموالي واحتقار بعض العرب لهم. فهي أمثلة شاذة وتدلّ على حالات استثنائية. ثم إن هناك العديد من الأمثلة التي تدلّ على التعاون والامتزاج والاشتراك في السلطة[١٥] .

لقد دعت نظريات جديدة إلى عدم جدوى فرضية الصراع بين العرب والموالي في تفسير أحداث القرنين الأولين من تاريخ الإسلام والبحث عن الأسباب في ظواهر أخرى لا علاقة لها بالعنصرية، لقد استطاع الخلفاء الأكفياء والولاة الأقوياء أن يحققوا توازناً دقيقاً بين القبائل العربية من جهة، وبين هذه القبائل والموالي من جهة أخرى. ثم أليس من الطبيعيّ أن يسيطر العرب صانعو الدولة الجديدة على زمام الأمور ويحتفظوا بالتفوق فيها، ثم يأتي إشراك الآخرين في السلطة وبصورة تدريجية مع مرور الزمن؟؟ وأخيراً وليس آخراً: لماذا يعتمد أصحاب هذا التفسير في إسناد رأيهم على روايات في غالبيتها مستقاة من كتب غير تاريخية، وهي روايات متأخرة لا توازي روايات الروّاد من المؤرخين؟

على أن الخلافة الأموية جابهت مشكلةً ماليةً حادةً حاول الخلفاء حلّها بمشاريع عديدة، كان أكثرها نجاحاً ما تحقق في أواخر أيام الأمويين حين فرض الخراج على الأرض سواء امتلكها العرب أم غير العرب، وحين أعفي الفلاحون من الموالي من الجزية وحدد فرضها على غير المسلمين، ولكن هذا الإجراء جاء متأخراً، ولم يكبح الغليان ضد الإدارة الأموية الذي زاد تعقيداً بدخول عوامل جديدة قبلية وسياسية وعسكرية في الصراع، فتحركت القبائل اليمانية في خُراسان ضدّ الأمويين باسم «الضعفاء» المتذمرين من عرب وغير عرب،

(١٥) راجع للمؤلف: المبحث الثاني من هذا الكتاب، (حركة المختار الثقفي).

وهدفها تحقيق قدر أكبر من المساواة والعدالة للضعفاء من العرب وغير العرب، ولذلك يسميها المستشرق «جب»(١٦) بأنها ثورة ذات طبيعة دينية عمادها القبائل اليمانية.

وعلى ذلك لم تكن الثورة العباسية، عنصرية قامت على أكتاف الفُرس المظلومين، كما يحلو لبعض المؤرِّخين تفسيرها، بل إن فهمها للإسلام كان أكثر شمولاً وأوسع نطاقاً مما تصوره هؤلاء المؤرخون(١٧).

إلا أن الثورة العباسية كأي ثورة جذرية أيقظت في نفوس الجماهير، عربية وغير عربية، الكثير من آمال التطلع نحو أوضاع أفضل، كما وبعثت الثورة روح التحسس المرهف واليقظة الواعية التي كان من مظاهرها انفساح المجال لانطلاق الكثير من المشاعر الإيرانية القديمة المتأصلة في البيئة الإيرانية قبل الإسلام وبعده، فكان بعضها مباشراً ومسلحاً، وبعضها الآخر غير مباشر وغير مسلح، ومن هذا الصنف الأخير، الحركة الشعوبية.

ولم يكن من أهداف الثورة العباسية العربية إيقاظ المشاعر الإيرانية، ولكن، وقد تيقظت الآمال والمشاعر لدى كل فئات المجتمع ومنها الإيرانيون، ومع بقاء التفوق والسيادة للعرب واستمرار التفوق للثقافة العربية الإسلامية، انفجرت حركة مضادة للعرب وثقافتهم تلك هي الشعوبية.

إن القضية المركزية في الصراع بين العروبة والشعوبية، هو أن إنشاء المجتمع الجديد يتطلب، من وجهة نظر الشعوبيين، إدخال النظم والأساليب الساسانية في الإدارة وتشجيع الأفكار والآراء الأعجمية في الثقافة. بينما تؤكد النظرة العربية على جدوى التراث العربي وفاعلية اللغة والثقافة العربية الإسلامية وإمكان استيعابها للمنسجم والقابل للهضم منَ الإرث الحضاري غير العربيّ. وهكذا فقد كانت الحركتان متضادتين تستندان على أرضية فكرية وثقافية متناقضة.

(١٦) جب: دراسات في حضارة الإسلام، ص ١٢ - ١٣، بيروت ١٩٦٤.

(١٧) د. فاروق عمر: طبيعة الدعوة العباسية، بيروت ١٩٧٠.

مَفهُوم الشعُوبيّة

الشعوبية حركة فكرية اجتماعية، قامت بها جماعات غير عربية، بهدف ضرب الكيان العربي من خلال ثقافته وإرثه الحضاري، وذلك بالتقليل من شأن اللغة العربية، ومهاجمة التراث العربي الإسلامي، والتشكيك بدور العرب التاريخي، والاستهزاء بالقيَم والمثُل العربية، مقابل الاعتزاز بالإرث الحضاري الأعجمي، والتمجيد بالقيَم والسجايا غير العربية، وإحياء الثقافات الأعـ ـة.

ولما كانت العروبة والإسلام، صنوين مترابطين، خلال القرن الأول الهجري وحتى حوالي نهاية القرن الثاني الهجري، لذلك لم تهمل الشعوبية الإسلام بل هاجمته في الصميم، محاولة بثّ روح التشكيك في قيمه الجديدة ونشر روح الاستخفاف والاستهتار عموماً تحت ستار الظرف والمجون.

لقد كان سلاح الشعوبية فكرياً وثقافياً، وهو في تصوُّرنا، أشدّ خطراً من القوة المسلحة في هدم كيان الأمة والتشكيك في ذاتها سياسياً وحضارياً. وقد مرت الشعوبية بمرحلتين:

المرحلة الأولى:

كانت فيها الشعوبية نزعة غير منظمة ومتسترة باسم «**أهل التسوية**». وقد شملت هذه الفترة العصرين الأموي والعباسي الأول، حتى بدايات القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي.. وكان لا بدّ لهذه الحركة وهي في بداياتها غير المنظمة أن تتستر باسم الدين خاصة وأن التفوق كان لا يزال للعرب، بسبب الدور التاريخي النشط الذي يقومون به.

والمعروف أن شعار التسوية، شعار إسلامي، يهدف إلى تطبيق أفضل لمبادىء الإسلام وتحقيق مبدأ المساواة والعدالة الإسلامي لكلّ الفئات التي تعدّ نفسها محرومة من عربية أو غير عربية في المجتمع. وقد رفعت هذا الشعار حركات عربية كثيرة في القرن الأول الهجري وردحاً من القرن الثاني الهجري ضدّ الأمويين ثم العباسيين، ونادى به فقهاء وعلماء. وكان العرب هم أول من نظّم الضعفاء من عرب وموال ضدّ السلطة ونادوا

بالمساواة ورفعوا شعار:

﴿ ونريدُ أنْ نمُنّ على الّذين اسْتُضْعفُوا في الأرْض ونَجْعلَهُمْ أئمّةً ونجْعلهمُ الْوارِثين ﴾*.

المرحلة الثانية:

حين بدأت الحركة الشعوبيّة تتضح معالمها كحركة منظّمة ذات خطط مدروسة وأهداف متبلورة. ولم يكن وضوحها واشتداد هجماتها بسبب ضعف العرب، واتجاه الخلفاء العباسيين نحو الثقافة والنظم الأعجمية وخاصة الساسانية، بل، كما أشرنا إلى ذلك، بسبب الوعي الجديد الذي أحدثته هذه الثورة في نفوس الجماهير من عربية وأعجمية، فباتت تتوقع حياة أفضل وانقلاباً سريعاً في حياتها، ولكن سرعان ما خاب أملها في إجراءات العباسيين. وخاب أمل الجماعات الإيرانية. خاصة التي توقعت أن يتوجّه العباسيون، وبزخم شديد، نحو النُّظم والثقافة الساسانية.. الأمر الذي لم يُعرف عن الخلفاء العباسيين الأوائل.

وبمعنى آخر فإن استمرار اعتماد العباسيين على العرب، رغم توسيع قاعدة اعتمادهم لتشمل غير العرب، واستمرار اتجاههم نحو الثقافة العربية والإرث العربي، أدى إلى ردّ فعل عنيف، وجهد منظّم، لمسخ التراث العربي واستبداله بتراث أعجميّ. وهذا ما نسميه في هذه المرحلة «بالشعوبية».

وهنا تبدو الشعوبية على طبيعتها العنصرية، ويختفي مصطلح أهل التسوية.. وقد لاحظ الجاحظ[18] ذلك فقال: بأن الشعوبية تتحلى وتتستر باسم «أهل التسوية»، وفي لسان العرب «الشعوبيّ هو الذي يصغّر شأن العرب...».

ومما هو جدير بالتنويه، أن اصطلاح الشعوبية، استعمل في المرحلة

---

* سورة القصص: الآية ٥.

(١٨) الجاحظ: البيان والتبيين، جـ ٣، ص ٥.

المتأخرة، ولذلك يلاحظ المستشرق «جب»[١٩] بأن هذه التسمية لا يُعرف مصدرها. وهل أنها أطلقت على الشعوبيين من قبل أنصارهم أو أعدائهم، ولكن المعلوم أنها أطلقت على الشعوبية بعد أن أسفرت عن وجهها العنصري المعادي للعروبة.

ويتفق البروفسور «جب» والبروفسور «زند»[٢٠] على أن تحركات الشعوبية بدأت حين نجحت اللغة العربية في اكتساح اللغات الإيرانية المتعددة في الساحة الشرقية ولغة انقوط الغربيين، والروم في أسبانيا وصقلية، ولغة البربر في إفريقيا، واللغة القبطية في مصر، والآرامية بلهجاتها المختلفة في الجزيرة الفراتية، حيث انحصرت تلك اللغات الإقليمية داخل بيوت العبادة وفي حلقات صغيرة أخرى.

وتجاه هذا النجاح الذي حققته العربية، لغة السياسة والإدارة والمالية والثقافة، بدأ المثقفون الأعاجم محاولات جدية للحفاظ على لغتهم من الضياع. وبقدر ما يتعلق الأمر بإيران اتبع شعوبيوها في المرحلة الأولى وسائل عديدة نلخصها في ما يلي:

١ - ترجمة التراث الفارسي الأدبي إلى العربية.

٢ - التأكيد على التاريخ والثقافة الفارسية، وإظهارها بمظهر المتفوق على التاريخ والإرث العربي.

٣ - كتابة مؤلفات جديدة تظهر أهمية العجم وتمجِّد دورهم الحضاري.

لقد كانت هذه الخطوات بدايات للصراع الفكري والاجتماعي بين العروبة والشعوبية، ما لبث أن تطور ليصبح صراعاً عنيفاً، لتقرير مصائر الثقافة العربية الإسلامية، بكل ما أفرزته من قيَم ومُثُل واتجاهات. ويعبِّر البروفسور

---

(١٩) جب: دراسات في حضارة الإسلام، ص ٨٨، بيروت ١٩٦٤.

(٢٠) البروفيسور زند: الشعوبية وبدايات الشعر الكلاسيكي باللغة الفارسية، (بحث غير منشور) باللغة الإنكليزية.

« جب » عن هذه المرحلة من الصراع فيقول:

« وتأصل النزاع بين التراثين العربي والفارسي حتى مسّ الجذور. فلم يكن جوهر النزاع مسألةً سطحيةً تتناول الأساليب والأشكال الأدبية. إنما كان جوهره يتناول الوجهة الثقافية للمجتمع الإسلامي الجديد برمتها ».

وبمعنى آخر، فإن الصراع كان حول جوهر الثقافة، هل تكون ثقافة غير عربية تبتلع الثقافة العربية الإسلامية، أو تكون ثقافة عربية إسلامية. يكون فيها للإرث الأعجمي منزلة صغيرة؟؟

وقد سفرت الشعوبية عن هدفها الذي يرمي إلى صياغة نُظم الدولة الاجتماعية والسياسية والروح الداخلية للثقافة الإسلامية على مثال النُظم والقيم الساسانية التي كانت تمثل عندهم ذروة الحكمة السياسية[21].

المظاهر التي ركزت الشعوبية الهجوم عليها:

١ - التراث الأدبي العربي: من شعر ونثر وأمثال وحكم. فقد انتقصوا منه وشككوا فيه وانتحلوا الشعر والنثر الركيك ونسبوه للعرب. يقول الأنباري:

« هذا كتاب ذكر الحروف التي توقعها العرب على المعاني المتضادة ويظن أهل البدع والزيغ والازدراء بالعرب (الشعوبية) أن ذلك لنقصان حكمتهم »[22].

بل إن الثعالبي في رده على الشعوبية اعتبر معرفة العربية من التديُّن فقال: « إن الإقبال على تفهمها من الديانة ». ويرد التوحيدي على

(٢١) يلخّص البروفيسور (جب) أهداف الكتّاب الشعوبيين بثلاثة، هي: -

١ - فرض سيطرة تقاليد البلاط الفارسي.

٢ - بعث البناء الاجتماعي الفارسي القديم بكل ما يحويه من مراتب طبقية متمايزة.

٣ - إحلال روح الثقافة الفارسية محلّ ما خلّفته التقاليد العربية من مؤثرات في المجتمع المدني الجديد، (جب: المصدر السابق، ص ٢٦).

(٢٢) الأنباري: الأضداد، ص ٢، طبعة الكويت ١٩٦٠.

هجوم الشعوبية على اللغة العربية فيصفها وصفاً دقيقاً في استعاراتها البديعة واختصاصاتها البليغة وغرائب تصرّفها ولطف كناياتها في مقابلة تصريحاتها[٢٣].

بل إن المفكرين ذهبوا أبعد من ذلك فاعتبروا اللغة نسباً أهم بكثير من رابطة النسب الأبويّ، كما سنرى بعد قليل.

٢ - التاريخ العربي: ادعت الشعوبية أن ليس للعرب تاريخ قبل الإسلام، حيث كانوا بدواً غير متحضّرين. فانبرى أنصار العروبة يبرزون تاريخ العرب قبل الإسلام وبعده، مؤكدين فلسفةً جديدةً هي وحدة التاريخ العربي الثقافي، بحيث بات كلّ عصر متمماً للآخر ومكملاً له، كما يظهر في كتاب (عيون الأخبار) و (البيان والتبيين)، وفي كتب(المفضّليات) و(الحماسة)،حيث برزت الوحدة الثقافية للعرب عبر العصور.

على أن هذا الجهد لم يقتصر على التاريخ الثقافي، بل امتدّ إلى التاريخ السياسيّ حيث أبرز العديد من المؤرخين وحدة التاريخ العربي. فقد أثبت كتاب (المعارف) وحدة التطور التاريخي للأمة العربية، وأبان كتابا (الفتوح) و (الأنساب) للبلاذري، دور العرب في الفتوح والإدارة والسياسة. وألّف أبو عُبيدة والأصمعي في تاريخ العرب وملوكهم في الجاهلية. وردّ يحيى بن مسعدة على ابن غرسيه مذكراً إياه بكيانات العرب السياسية قبل الإسلام حيث يقول:

«أم لك فيهم بعد الملوك العاربة والكواكب الطالعة من الثمودية، والعادية والطسمية والجديسية... ما يقرع صفاتك»[٢٤].

وامتدح الجاحظ عرب قبل الإسلام ووصفهم «بصحةالفطرة» وأضاف:

---

(٢٣) الثعالبي: فقه اللغة، ص ٣، القاهرة ١٢٨٤ هـ. - التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، جـ ١، ص ٧٦ فما بعد.

(٢٤) راجع: عبد السلام هارون، نوادر المخطوطات، القسم الثالث، ص ٢٨٦.

« ولم يفتقروا الفقر المدقع الذي يشغل عن المعرفة، ولم يستغنوا الغناء الذي يورث البلادة والثروة التي تحدث الغرة، ولم يحتملوا ذلاً قط فيميت قلوبهم أو تصغر عنده أنفسهم »[٢٥].

بل راح الجاحظ أكثر من ذلك يؤكّد على الأمة لا القبيلة، وأن هذه القبائل العدنانية والقحطانية ما هي إلاّ مظهر من مظاهر الأمة الواحدة التي لها خصائص مشتركة:

« فإن قلت فكيف كان أولادهما (أي قحطان وعدنان) جميعاً عرباً مع اختلاف الآبوة قلنا: إن العرب لما كانت واحدة، فاستووا في التربة وفي اللغة والشمائل والهمة، وفي الأنفة والحمية، وفي الأخلاق والسجية. فسبكوا سبكاً واحداً وأفرغوا إفراغاً واحداً »[٢٦].

٣ - النسب العربي: وهاجمت الشعوبية أنساب العرب وأظهرت انها أنساب أسطورية وشككت في حقيقتها، فكتب أنصار العرب مجلدات ضخمة حول أنسابهم، لكي يحفظوها للأجيال ويوضحوها للمعاصرين، ويردوا على الهجمة الشعوبية العنصرية.

على أن الذي يدلّ على سماحة العروبة ومرونتها هو اتخاذها اللغة والثقافة لا العنصر أساساً للنسب العربي والانتماء إلى العروبة، وعلى ذلك يجعل الجاحظ اسماعيل وهو غير عربيّ عربياً لأنه تكلم « العربية على غير التلقين والترتيب ». كما أنه - أي إسماعيل - اكتسب:

« أخلاقهم (أي العرب) وشمائلهم وكرمهم وأنفتهم وهممهم على أكرمها وأسناها »[٢٧]. فمقوّمات العروبة ليست النسب بل اللغة والثقافة

---

(٢٥) راجع: ثلاث رسائل للجاحظ، تحقيق فان فلوتن، ص ٤٤ - ٤٥.

(٢٦) نفس المصدر، ص ٥ - ٦.

(٢٧) الجاحظ: رسالة في مناقب التُرك، (ضمن رسائل الجاحظ) تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ١٩٦٤.

والنزعة الفكرية والخلقية والنفسية والقيم والمثل!! وهكذا كان ردّ أنصار العرب الإنساني المرن في مقابل تهجمات الشعوبية العنصرية الضيّقة.

٤ - العقيدة: وأخيرا وليس آخراً، هاجمت الشعوبية عقيدة العرب، الإسلام، خاصة وأن العروبة والإسلام كانتا ظاهرتين متلازمتين خلال هذه الفترة كما أشرنا إلى ذلك من قبل. ويشخص الجاحظ هذه الظاهرة تشخيصاً ذكياً حين يقول:

«فإنما عامة من ارتاب بالإسلام إنما جاءه هذا عن طريق الشعوبية، فاذا أبغض شيئاً أبغض أهله... إذ كانت العرب هي التي جاءت به (الإسلام) وكانوا السلف»[٢٨].

وفي نفس هذا المعنى يقول الثعالبي[٢٩]:

«ومن أحبَّ الرسول أحبَّ العرب ومن أحبَّ العرب أحبَّ اللغة العربية...».

وهكذا فكلما اشتدَّ عنف الحركة الشعوبية امتدت المشاعر العدائية لتشمل العقيدة الإسلامية إضافة إلى الإرث الحضاري والقيَم العربية.

★ ★ ★

نتائج الصراع

لقد أدرك المفكّرون العرب في العصر الوسيط أن الخطر الذي ولّده الأدب الشعوبي. لا يكمن فقط في تغذية روح الحقد والكراهية العنصرية لدى العامة والجماهير الأعجمية، بل فيما ولّدته من شكّ واستهتار بالقيَم الاجتماعية والتراثية لدى المثقفين والمتعلمين. ذلك أن جوهر الصراع لم يكن، كما يحلو للبعض أن يبسطوه، اختلافاً حول أساليب نظم الشعر وفنون الأدب. بل إنه يتناول الوجهة الثقافية للمجتمع الإسلامي.. وهنا تكمن حساسيته وخطورته.

(٢٨) الجاحظ: البيان والتبيين، جـ ٣، ص ١٤.

(٢٩) الثعالبي: فقه اللغة، ص ٣.

لم يقف أنصار العرب مكتوفي الأيدي ينتظرون ما تقوم به السلطة العباسية من إجراءات ضدّ الفكر الشعوبي. بل أخذوا زمام المبادرة في الردّ على الشعوبيين. ففي الوقت الذي جابهت به الدولة العباسية حركات الخُرّمية والمانوية. بإجراءات سياسية وعسكرية، قام المثقفون العرب من جانبهم بتحدي الشعوبية على النطاق الفكري بجهود كبيرة في مجال الثقافة والتأليف، مستخدمين كل الوسائل الممكنة وبأسلوب جدليّ عصريّ أكثر إقناعاً من الجدل الشعوبيّ.

لقد أدرك أنصار العروبة من المثقفين ميول أهل العصر الجديدة وأساليب الشعوبيين لاجتذابهم، فكتبوا سلسلةً من المقالات والرسائل والكتب التي تمسُّ مظاهر محسوسة عند أهل العصر.. وهكذا نشأ أدب عربي إسلامي موافق لذهنية العصر، ومرتكز على الأسس الموضوعية للعلوم الإنسانية العربية. وقد نجح الجاحظ وهو المثقف المعتزلي المتسلح بالمنطق وأساليب الجدل اليونانية في دحض تقولات الشعوبية وأثبت في مجموع كُتُبه ورسائله التي ألّفها(٣٠):

١ - مدى السعة والثراء في موارد التراث العربي.

٢ - هاجم جماعة الكتّاب الشعوبيين وأظهر تعصّبهم وضيق أفقهم في موقفهم المعادي للعرب وحضارتهم.

٣ - أظهر زيف وبطلان حركة التشكيك في تراث العرب ودورهم في التاريخ، وعدم جدوى الموقف الساخر السلبيّ الذي يقفه الكتّاب من القيَم العربية.

لم يكن الجاحظ إذن، كما يحلو لبعض الأدباء المعاصرين وصفه، كاتباً غريب الأطوار متناقض الأفكار، بل كانت كتاباته تخفي وراءها أهدافاً ثقافيةً واجتماعيةً ودينيةً محددة، وإن كان يسوقها بطريقة غير مباشرةٍ أو متسترة. وكان مثقفو عصره يدركون أغراضه هذه تمام الإدراك.

(٣٠) جب: دراسات في حضارة الإسلام، ص ٩٣ فما بعد، بيروت ١٩٦٤.

وجاء ابن قتيبة ليكمل جهود الجاحظ في هذا الميدان، فزوّد مثقفي عصره بمقتطفات مما يحتاجون إليه من العلوم والمعارف الإنسانية، استقاها من مصادرها الأصلية، متبعاً طريقة الجاحظ التوفيقية المرنة الواسعة الأفق، فأدخل في مختاراته التاريخية والأدبية بعض مظاهر التراث غير العربيّ الذي ينسجم مع التراث العربي الإسلاميّ ويُعتبر ذا قيمة عملية في الإدارة والثقافة.

وهكذا فقدت الشعوبية العنصرية فاعليتها أمام مرونة وتسامح أنصار العروبة، فاعترف الكتّاب الشعوبيون بفشلهم في الصراع. يصف المستشرق (جب) نهاية الشعوبية وفشلها فيقول[٣١]:

«وغمر الجاحظ بما كتبه من سعة أفق وقوة عارضة ما كانت تصدره مدرسة الكتّاب (الشعوبيين) من سقط المتاع في الأدب... وقد علم الجيل الجديد كيف يوسعون أفقهم ويجرّبون الموضوعات والأساليب الجديدة... وكان أدب الجاحظ موضع إقبال شديدٍ من الجمهور ومن المشايعين للكتّاب (الشعوبيين) أنفسهم. وصمد الشعوبيون في موقفهم عقداً أو عقدين ولكنهم اضطروا في النهاية إلى الاعتراف بأن العلوم العربية الإنسانية قد انتصرت وأن وظائفهم تتطلب منهم على الأقلّ معرفةً عابرةً بالتراث العربيّ».

* * *

والآن وبعد هذا العرض لمفهومَيّ العروبة والشعوبية وطبيعتها في العصر الوسيط نعود إلى الكاتب لنناقش ما طرحه من آراء وأفكار.

طَبيْعَـةُ الشعُوبيَّـة

حاول الكاتب جاهداً أن «يعيد الاعتبار» إلى الحركة الشعوبية!!، فأضاف بُعداً عصرياً جديداً إلى المأساة الفكرية التي مثّلتها الشعوبية على أرض الوطن العربي في العصر الوسيط. وقد ترتب على خطأه المبدأي هذا مجموعة من المغالطات والمضاعفات.

---

(٣١) المصدر السابق، ص ٩٤.

حاول الكاتب أن يُفسِّر الشعوبية، تفسيراً طبقياً، فسار في تحليله المادي شوطاً لا بأس به، حيث ادعى بأن الشعوبية « صراع الشعوب المغلوبة ضدّ التسلط الأموي والعباسيّ وضدّ التعصب الشوفيني... »[٣٢] ولكنه لم يستمرّ في تفسيره الطبقيّ هذا، ذلك أن روايات التاريخ وطبيعة الحركة نفسها لا تسعفه، فانحرف إلى تفسير عنصريّ، حين قال إن الشعوبية تشمل كذلك « تعصب الأرستقراطية الأجنبية وبطانتها ضد العرب ».

وهذا في ظني بداية الخطأ والتناقض، حيث لجأ الكاتب إلى عملية تجزيئية للشعوبية. فهي صراع شعبيّ في المرحلة الأولى، ومنافسة أرستقراطية في المرحلة الثانية. والكاتب يدرك جيداً سلبيات الشعوبية وعنصريتها الشوفينية فألصقها بالأرستقراطية الفارسية دون غيرها!! والواقع أن الشعوبية لم تكن طبقية، بل شملت الأرستقراطية والكتّاب والمثقفين والعامة من فئات غير عربية، فكان فيها، كما تشير رواية ابن قتيبة:[٣٣] « السفلة والحشوة وأوباش النبط وأبناء أكرة القرى »، وكان فيها من أشراف العجم عدا أهل الديانة وذوي الأخطار منهم الذين « يعرفون ما لهم وما عليهم » وفيهم جماعات الكتّاب الذين كتب إليهم الجاحظ وابن قتيبة الكتب والرسائل ليردوهم عن النزعة الشعوبية. لقد فشل الكاتب في أن يطبق المادية التاريخية في تحليله، وإذا جاز لنا القول فإن التفسير الذي طبقه السيد الكاتب، يمكن أن نطلق عليه اصطلاح « المادية التحريفية »!!

ستار "أهل التسوية"

كان لا بدّ أن يتبرقع الشعوبيون باسم « أهل التسوية » في البداية، ذلك أن أغلب الحركات تحمل في بداياتها شعارات عامةً غامضةً تتستر بها. وقد كشف

---

(٣٢) يعلّق المستشرق (جب) على هذه الفكرة فيقول: « وقد جرى الناس على أن يعتبروها (الشعوبية) تياراً من رد الفعل ظهر بين الفُرس ضد السيادة العربية؛ إلاّ أن هذا التفسير غاية في الضيق ». راجع المصدر السابق، ص ١٦.

(٣٣) راجع: كتاب العرب، (رسائل البلغاء) ص ٢٧٠، القاهرة ١٩١٣.

الجاحظ زيف هذه التسمية بالنسبة للشعوبيين، حين قال: انهم يتحلون باسم التسوية أي يدّعونها ويتسترون بها.

إن مصطلح الشعوبية في البدء كان يعني التسوية، بمعنى عدم أفضلية قوم على آخرين، ولذلك كان الخوارج شعوبيين لأنهم لم يفاضلوا في نظريتهم السياسية بين العرب وغير العرب. ولكن شتان بين شعوبية الخوارج وشعوبية الكتاب الأعاجم ومن اتبعهم، فحين أنكر الخوارج أفضلية العرب على غير العرب أنكروا كذلك أن يكون للفُرس أية أفضلية على غيرهم، في حين نادى شعوبيو القرن الثالث الهجري بأفضلية الفُرس أو العجم عامة على العرب، ولا يخفى مدى البون الشاسع بين الدعوتين.

لقد كانت فكرة التسوية غطاءً سياسياً وعقائدياً للشعوبية وليس أدلّ على زيف ادعاء الكاتب من أن الشعوبية استهدفت «الخلاص وتحقيق المساواة» من كتابات الشعوبيين أنفسهم!! التي ردّ عليها الجاحظ وابن قتيبة وأمثالهما من أنصار العروبة.

إن الخلفية النظرية لمناقشة السيد الكاتب تكشفه على حقيقته، وإن مقدماته الخاطئة تقوده حتماً إلى نتائج خاطئة... وتجاه ذلك فإن مجموعة من الأسئلة تعرض نفسها:

كيف استطاع الكاتب أن يحدِّد ويفرز وبدقة، الحد الفاصل بين مرحلتي الشعوبية، فالشعوبية في رأيه حين «طالبت بالمساواة وكافحت ضدّ التسلط كانت حركة جماهيرية أعجمية، وحين احتقرت العرب أصبحت حركة مرتبطة بأشراف العجم»؟

ثم لماذا يهاجم أشراف العجم السلطة العباسية، وقد أعطتهم هذه السلطة، كما يدّعي هو، امتيازاتهم ونفوذهم؟؟ ولنتابع الكاتب في تناقضاته حين يقول:

«الأرستقراطية الأجنبية تتمتع بجاه ونفوذ ومجال للاستغلال في العهد العباسي، يوازي ما لدى الأرستقراطية العربية المتنفذة، فلم تعد بحاجة للمطالبة بالمساواة» ص ٦٦.

ولكنه يعود فيقول:

« فقد كان يشوب علاقات التعاون بين الأرستقراطيتين العربية والفارسية أحياناً تعارض، ينعكس في منافسات تلجيء المتخاصمين إلى الطعن والتشهير بعضهم ببعض. وهذا ما حمل الأرستقراطية الأجنبية إلى استخدام مثالب ونواقص العرب الأقدمين كوسيلة للتشهير » ص ٦٧.

ولا نظنّ أن هناك داعياً لإظهار التناقض وتهافت التخريج وسطحية التحليل. إن هذه الحركة أعمق وأكثر تعقيداً من أن تكون أداة مسخرة بيد حفنة من الأرستقراطية الفارسية المتهرئة. ثم ما هي رواياته التي تثبت هذا الادعاء. يقول المستشرق (جب):

« ومما هو عرضة لشكوك قوية أن يكون العباسيون من أنصار الثقافة الفارسية أو أن يكون نبلاء خُراسان (الفُرس) في القرن الثاني من المؤيدين المتحمسين للتقاليد الساسانية »[٣٤].

المَوقف مِن المؤرّخين المُحدَثين

يدعي الكاتب أنه اكتشف تفسيراً جديداً لطبيعة الشعوبية، ردّ إليها اعتبارها، الذي أهانه « من يعدون أنفسهم باحثين كبارا » ص ٦٥. والواقع أن هذا التحامل المجافي للروح العلمية الموضوعية مصدره عدم اتفاق كلّ المؤرخين مع تخريجات السيد الكاتب.. ولذلك فإن موقف الكاتب من المؤرخين ونعته لهم بالأدعياء، له ما يبرره. لقد اطلع الكاتب على كل من تطرق إلى الشعوبية، بدءا بالبروفسور (جب) والاستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري، وانتهاء بالدكتور ابراهيم العدوي وعبد المنعم ماجد وسميرة الليثي.. فوجدهم جميعاً على خلاف معه!!

---

(٣٤) راجع: جب، المصدر السابق، ص ٩٢. - كذلك د. فاروق عمر: الكتل السياسية المؤيدة للعباسيين الأوائل، مجلة كلية الآداب، بغداد ١٩٦٨.

الشعوبيّة والعرب القدماء

يرى الكاتب أن الشعوبية هاجمت العرب الأقدمين ولم تهاجم معاصريها من العرب، لأن العباسيين العرب كانوا على رأس السلطة. إنّ هذا التخريج يدلّ على سذاجة وبساطة في التفكير وأكبر ظني أن الكاتب لا يقع في هفوة كهذه، فهل كان العباسيون إلاّ من بني هاشم من قريش من عدنان؟ وهل كانت القبائل العربية في القرنين الثاني والثالث الهجريين إلا سليلة القبائل العربية المضرية واليمانية قبل الإسلام؟ ألم يرجع العرب المعاصرون للشعوبية في النسب إلى العرب القدامى؟ ثم هل هاجمت الشعوبية العرب الأقدمين فقط؟ ألم تهاجم التراث العربي واللغة العربية والقيم والسجايا العربية، بل ودور العرب التاريخي ورسالتهم العالمية؟؟!!

الطابع الانساني للشعوبيّة

يقول الكاتب «ولا يخفى أن محاولات عديدة قد بذلت لتشويه الطابع الإنساني من الشعوبية» (ص ٦٧) ولكنه لا يذكر رواياته الموثوقة ليدعم بها إنسانية الشعوبية. وكنا قد أشرنا سابقاً إلى أن الشعوبية تسترت باسم التسوية في البداية لتنتشر وتكسب التأييد. وأن فكرة المساواة ليست جديدة على المجتمع بل إنها فكرة إسلامية نادى بها الفقهاء والعلماء، ورفعت شعاراتها أحزاب عديدة عربية، مثل الخوارج وثوار آخرين قادوا حركات مسلحة انضم إليها العرب والموالي.

ويصل الكاتب ذروة التناقض في هذه الفقرة:

> «لقد كانت الشعوبية ذات صفة تقدمية لأنها ناضلت ضدّ الاضطهاد ولكن ما دامت قيادتها بيد الأرستقراطية فهي ذات صفة رجعية»!!

ماذا نفهم من هذا الخلط؟.... يبدو أن الكاتب عدل عن نظرته التجزيئية السابقة حين فصل بين شعوبية العامّة وشعوبية الأشراف العجم، وأبدى هنا رأيا جديدا، يقول أن الشعوبية حركة واحدة ولكن القيادة في واد.

والجماهير في واد آخر. فأية حركة تلك التي تناضل جماهيرها من أجل هدف وتناضل قيادتها من أجل هدف آخر؟؟!! إن الكاتب لا يريد أن يعترف أن الشعوبية حركة واحدة في القيادة والقاعدة، لأن ذلك يناقض التفسير المادي الذي يحاول دون جدوى أن يطبقه على هذه الحركة. ثم يركز الكاتب هجومه على المؤرخين الذين كشفوا الشعوبية على حقيقتها، مبرراً التلاحم بين أشراف العجم وعامتها من الشعوبيين بتناقضات جديدة، فيدّعي مرة أن الأرستقراطية الإيرانية لم تجسر في البدء على إظهار تعصُّبها على العرب، ثم يدّعي مرة أن الشعوبية تسترت بطابع ديني ساد ذلك العصر فلم تظهر الفروق بين الفئات التي انضمت إليها.. فهل ساد الطابع الديني في العصر الأموي (المرحلة الأولى) ولم يكن هناك طابع ديني في العصر العباسي الذي ظهرت فيه الشعوبية على حقيقتها؟!! إن الكاتب يوقع نفسه في الفخ من حيث يدري أو لا يدري، ذلك أن المبررات التي يسوقها تنفي الصفة «التقدمية» عن الشعوبية لأن معنى كلامه أن الشعوبية كانت منذ البداية متعصبة شوفينية ولكنها لم تجسر على إظهار نواياها، وحينئذ يتفق الكاتب مع رأي الغالبية من المؤرخين في الشعوبية.

وإذا كان الكاتب ينكر على بعض الكتّاب استعمالهم اصطلاحات ظهرت في العصر الوسيط لتدلّ على حركات أو مظاهر حديثة أو معاصرة، فإن الأحرى به أولاً أن يدرك عدم جدوى استعمال اصطلاحات حديثة للدلالة على موقف سياسي أو ظاهرة فكرية من العصر الوسيط، فضلاً عن أن هذه الاصطلاحات أمثال «تقدمية» و «رجعية» ذات دلالات نسبية، فإن فكرة المطالبة بالمساواة والعدالة وإظهار الخلفاء أو الولاة بمظهر غير الملتزمين بالشريعة، المنحرفين عن الدين، فكرة تبنّتها كل حركات المعارضة ضد السلطة. ولعل أبرز مثل على ذلك الدعاية ضد الأمويين، كل الأمويين، التي بالغت في إظهارهم بمظهر المتحررين من الالتزامات الدينية والاجتماعية. إن مفهوم الثورة من أجل العدالة كان يعني انتصار الإسلام على الانحراف وليس في هذا «رجعية» بل إنه أعلى نموذج «للتقدمية» في العصر الذي يتكلم عنه السيد الكاتب. فهل كان

هدف الشعوبية تحقيق العدالة من خلال الإسلام؟ أو أنهم هاجوا الإسلام واعتبروه جزءا من القيم التي جاء بها العرب إليهم؟؟ إن الكاتب يعرف هذه الحقيقة جيداً ولكنه يطمسها.. فلماذا؟

تكتيك شعوبي

باسم الموضوعية والروح الانتقادية ينادي الكاتب «إننا اليوم أحوج ما نكون إلى تقييم علمي واقعي لجمل تراثنا يكشف بجرأة وبراعة جوانب سلبية في مجتمعاتنا السالفة ظلت مخفية خلال قرون أمام تراكمات تضليلات الطبقة السائدة المكدّسة في مصادر مؤرخين منحازين آيديولوجياً »(ص٧٠). إن هذا التكتيك بالضبط هو الذي سار عليه الكتّاب الشعوبيون في العصر الوسيط. وليس في محاولات الشعوبية فهمٌ موضوعي ولا تفسير منطقيّ للتراث والتاريخ العربي بل استهدفت تشويه المقوّمات الأساسية للعروبة.

إن البحث الموضوعي، كما أشرنا، هو عملية رصد للإيجابيات والسلبيات لا تبني موقف الشعوبية. لقد صوّر الكاتب الحياة العربية قبل الإسلام بأنها لم تتعد « المشاعية القبلية » فمجتمع اليمن في أحسن صوره وبكل حضاراته، ومجتمع الحجاز بنظمه واقتصادياته لم يتعد « مستلزمات التشكيلة المشاعية » ولما جاء الإسلام « تم الانتقال النهائي من علاقات الإنتاج العبودية إلى العلاقات الإقطاعية ». ولكن الكاتب لا يوضح لنا بجلاء متى مرَّ المجتمع العربي بمرحلة العبودية، وهي المرحلة التالية للمشاعية والسابقة للإقطاع، في التفسير المادي للتاريخ؟

أما بالنسبة للإقطاع، فقد ناقشنا آراء الكاتب في ردنا على كتابه « البابكية » وأود هنا أن أحيله إلى كتابات مؤلفين ماركسيين أمثال إميل توما وبندلي جوزي التي تخالف آراءه. يقول جوزي:

« معاذ الله أن أنكر فضل بني أمية على الأمة العربية وبعض حسناتها على الأمم المغلوبة كالفرس مثلاً الذين ألغوا بينهم النظام القديم المبني على تفاوت الطبقات وساووا بينهم في الحقوق

والواجبات أو كالأقباط والسريان الذين عاملوهم في بادىء الأمر بالحسنى ورفعوا عنهم نير البيزنطيين الديني وخففوا الضرائب التي كادت تقضّ ظهورهم »[٣٥].

العلاقة بين العرب والموالي

يشير الكاتب إلى كون « أغلب أبناء البلدان المفتوحة مستغلين ومحرومين، وحتى من أسلم منهم ظل محروماً من الامتيازات التي يتمتع بها العرب » (ص ٧٥) وقد كان هذا الاستغلال « والتعصب المتعالي » شاملاً للأرستقراطية غير العربية والعامة.

وحين يجابه الكاتب بوقائع التاريخ التي تثبت أن السلطة العربية استخدمت الموالي في الإدارة والدواوين وحتى في الجيش والقضاء، وأن هذه السلطة، حسب معاهدة مرو، أعطت الدهاقين صلاحية جباية الضرائب من السكان المستقرين من موال وعرب. حين يجابه الكاتب بذلك يستدرك، ويقول: « استخدمت السلطة بعض من احتاجت إليه من النابهين البارزين وأغدقت عليهم المال!! » (ص ٧٧). لقد أشرنا سابقاً إلى أن نزعة المساواة رفعتها فئات عربية وغير عربية، ونادى بها زعماء عرب وفقهاء عرب.. ويورد التاريخ أمثلة لحركات عربية نظمت الموالي وكسبتهم إلى صفوفها، مثل حركة المختار الثقفي وابن الأشعث وابن الجارود وعبد الله بن معاوية، والثورة العباسية، وشريك بن شيخ المهري وعبد الجبار الأزدي وغيرهم!!

وينكر الكاتب أن يكون بين الشعوبيين جماعات من عامة الشعوب الأعجمية، ويرفض روايات التاريخ التي تناقض رأيه وتؤكد كثرة تواجد العامة في الحركة الشعوبية، كروايات ابن قتيبة والجاحظ.

وينكر الكاتب أن تكون الشعوبية في بداياتها عنصرية تحقد على العرب. فإذا كان الأمر كذلك، فما يقول عن اسماعيل بن يسار الذي تصفه المصادر بكونه

---

(٣٥) بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص ٦١ - ٦٢.

« مبتلى بالعصبية للعجم والفخر بهم »[٣٦]؟ وماذا يقول عن حماد الراوية وخلف الأحمر، اللذين أفسدا الأدب العربي بإدخال روايات منحولة، فقد كان خلف الأحمر « يعمل الشعر على لسان العرب وينحله إياهم »[٣٧]؟ وماذا يقول عن عمارة بن حمزة وغيرهم؟ هل كان هؤلاء إلاّ من عامة الفُرس وجماهيرهم؟؟

ونحن نفهم أن السيد الكاتب يحاول الدفاع عن الحركة الشعوبية، ولكننا لا نسمح له بأن يغالط إلى درجة السذاجة، حين يدَّعي أن ابن قتيبة تبنى وجهة النظر الشعوبية، حين قال:

« وأعدل القول عندي أن الناس كلهم لأبٍ وأم خلقوا من ترابٍ وأعيدوا إلى التراب... »[٣٨].

فمتى كان ابن قتيبة من أنصار الشعوبية؟ وهل عُرف عن ابن قتيبة إلاَّ كونه من أشد أنصار العروبة؟ وأن كلامه الآنف الذكر يعبِّر تماماً عن وجهة النظر العربية بعيدة النظر والمتسامحة التي أشاعها الإسلام، وعبَّر عنها العديد من المفكرين قبل ابن قتيبة كالجاحظ مثلاً في دفاعهم ضدّ التعصب الشعوبي. لقد أبانت جهود المفكرين العرب عظمة الارتقاء الفكري والروحي الذي وصلت إليه الكتابات العربية.. وإننا نرفض بشدة تخريجات الكاتب واستعارته آراء عربية ونسبتها جزافاً إلى الشعوبية في محاولة يائسة لردّ الاعتبار!!

وكشاهدٍ من « شواهد العسف والجور الذي كان يلحق بأبناء الشعوب المستغلة » (ص ٧٦)، يتكلم الكاتب عن إجبار الحجاج بن يوسف الثقفي والي العراق للأمويين، الفلاحين الموالي على العودة الى قراهم واتباعه سياسة شديدة لتنفيذ ذلك. والواقع أن إجراءات الحجاج الثقفي كانت شديدة، ولكن علينا أن نتذكر بأن الحجاج من الولاة المخلصين لبني أمية، وقد جابهته أزمة مالية اقتصادية، وهو في معركة ضارية ضدّ الخوارج الأزارقة. وكان من مظاهر

(٣٦) الأصفهاني: كتاب الأغاني، جـ ٤، ص ٤٢٣.
(٣٧) ابن النديم: الفهرست، ص ٩٤.
(٣٨) راجع: كتاب العرب، (العقد الفريد، جـ ٣، ص ٤١١).

الأزمة الاقتصادية المالية الهجرة من الريف إلى المدن وترك الفلاحين الموالي للزراعة.. ومن أجل أن يعيد الفلاحين إلى قراهم في هجرة معاكسة من المدينة إلى الريف لإنقاذ الاقتصاد وبالتالي خزينة الدولة، اتّبع تلك الوسائل الشديدة.

ولم تكن إجراءات الحجاج الثقفي مقتصرةً على الفلاحين الموالي، بل شملت المقاتلة العرب الذين أحجموا عن الانخراط في الجيش لمقاتلة الأزارقة، رغم أن الدولة تمنحهم العطاء وتلزمهم مقابل ذلك بالقتال ضد الأعداء. فقد هدَّد الحجاج الثقفي [٣٩] كلّ عربي بالقتل إذا وجده متخلفاً من البعث، وقتل فعلاً بعض المتخلفين، فازدحم العرب على جسر الكوفة ليلتحقوا بالجيش الذي يحارب الخوارج.

وبعد ألا يرى السيد الكاتب أن إجراءات الحجاج شملت العرب والموالي دون تمييز؟ ولماذا يلجأ إلى عملية تجزيئية انتقائية للأحداث تقود إلى نظرة خاطئة؟ أم أنه يهدف إلى التضليل؟

النفوذ الفارسي في العصر العباسي

يكرر الكاتب بأن الثورة العباسية قام بها الموالي الفُرس، ولذلك تمتعت الأرستقراطية الفارسية بنفوذ كبير في العصر العباسي. إن هذه المقولة الاستشراقية قد عفى عليها الدهر، حيث أُعيد تقويم الثورة العباسية في دراسات حديثة، أظهرت دور القبائل العربية في خُراسان والعراق في هذه الثورة. وإن قادة العرب رفعوا شعارات مرنة تدعو إلى توسيع إشراك غير العرب مع بقاء التفوق للعرب.

لقد زال التفسير العنصري (فُرس ضد عرب) للثورة العباسية وفي هذا الصدد يقول المستشرق (جب):

«ومما هو عرضة لشكوك قوية أن يكون العباسيون من أنصار الثقافة الفارسية».

---

(٣٩) الطبري: تاريخ، جـ ٦، ص ٢٠٤.

وينفي (جب) نفياً قاطعاً تأييد العباسيين للكتّاب الشعوبيين:

«ولا أستطيع أن أشارك جولدتسيهر رأيه بأن الكتّاب الشعوبيين ظفروا بتأييد الخلفاء العباسيين...».

ولا نريد هنا أن نفصل في هذا الموضوع، وكان على الكاتب، وهو محترف للكتابة التاريخية، أن يطّلع على التفاسير الجديدة ويناقشها[٤٠]

الشعوبية في العصر العباسي

يقع الكاتب في مغالطات عديدةٍ حين يتكلم عن الشعوبية في العصر العباسي، ونحن هنا نردّ على آرائه المطروحة:

يحلو للكاتب وهو في خضم تناقضاته عن تطور الشعوبية أن يتنكر لتفسيره الطبقي الأول ويجعل من الشعوبية لعبة منافسة بين الأرستقراطية الأعجمية والعربية، وآلة مسخرة بيد هاتين الأرستقراطيتين، فيقول بأن الأرستقراطية الأعجمية استخدمت الكتّاب والمثقفين وأغرتهم بالمال لمهاجمة العرب وتراثهم. وأن الأرستقراطية العربية في المقابل استخدمت كتّاباً آخرين للردّ عليهم.. ورغم أنه حشا مقالته بالمصادر والمراجع ليسبغ عليها صفة البحث العلمي فإنه لم يكن كريماً معنا هذه المرة في ذكر مصادره.

نحن لا ننكر أن البرامكة تبنوا سهل بن هارون الشعوبي وأن طاهر بن الحسين تبنّى علان بن الحسن الشعوبي، ولكن غالبية الكتّاب والمثقفين الشعوبيين لم يكونوا مرتبطين بطبقة معيّنة. ونحن نعلم تعصُّب فئةٍ من أرستقراطية الأعاجم إلى عنصرهم وتعصب فئةٍ من أشراف العرب إلى جنسهم، ولكن أن نجعل من الروايات الاستثنائية قاعدةً عامة، ونعتبرها ظاهرةً شائعةً خلال عصر بأكمله، فهذا إجحاف لا تؤيده وقائع التاريخ.

(٤٠) راجع كتابنا: العباسيون الأوائل، جـ ١، بيروت ١٩٧٠. - وكذلك كتابنا: عباسيات (بالانكليزية) بغداد ١٩٧٦.

شعوبية أبي عبيدة

يذكر الكاتب أبا عبيدة، معمر بن المثنى، ضمن شعوبيي عصره. والواقع أن الباحثين يختلفون حول هذه القضية. ومن الصعب أن نجد رواية تاريخية عن الكتّاب المعاصرين لأبي عبيدة تتهمه بالشعوبية، بل إن أول من اتهمه بذلك هو ابن قتيبة، وهو متأخر عنه بجيلين على الأقلّ. وكيف يكون شعوبياً وقد كتب الكثير عن تاريخ العرب ومآثرهم قبل الإسلام؟ ويفسّر لنا المستشرق جب[٤١] ذلك حين يقول: إن أبا عبيدة، مثله مثل علماء اللغة في عصره، صنّف معارفه إلى (مفاخر) و (مثالب)، ولما كان أبو عبيدة خارجيّ العقيدة فلم يغال في المفاخر ولم يتبجح بها، على أنه لم يُعرف عنه في نفس الوقت إيثار المثالب والتفصيل فيها على حساب المفاخر. وفي الصراع الدائر بين أنصار العروبة وأنصار الشعوبية، استغلّ الشعوبيون ما كتبه أبو عبيدة في المثالب دون المفاخر، ولذلك اتهمه أنصار العروبة، وعلى رأسهم ابن قتيبة، ببغض العرب، لأنه ساعد دون قصد منه وبعد وفاته، الشعوبيين الذين أخذوا من كُتُبه ما يخدم أغراضهم العنصرية في مهاجمة العرب!!

آراء جولدتسيهر

يتشبث الكاتب بآراء المستشرقُ جولدتسيهر التي نادى بها عام ١٨٨٩م في إظهاره تأثر الشعوبية بالخوارج. والواقع أن دراسات عديدة حول الشعوبية ظهرت منذ ذلك التاريخ أوضحت الهفوات التي وقع بها هذا المستشرق:

ففضلاً عن أن دراسة جولدتسيهر كانت في المظاهر الأدبية للشعوبية، وليست في العوامل التاريخية والاجتماعية والنفسية والثقافية المحركة لها، فإن هذه الدراسة قد أغفلت تماماً دور الكتّاب الشعوبيين في هذه الحركة[٤٢]. كما وأن جولدتسهر يقع في خطأ كبير حين يدّعي أن الشعوبية لقيت تأييداً من

(٤١) جب: دراسات في حضارة الإسلام، ص ٨٩ - ٩٠، بيروت ١٩٦٤.

(٤٢) يرى المستشرق (جب) في إحدى مقالاته: (تفسير للتاريخ الإسلامي) أن «أصحاب هذه الحركة (الشعوبية) هم طبقة الكتّاب العاملين في الدواوين، وكان نفوذهم قد ازداد زيادة بالغة في العهد العباسي...» راجع المصدر السابق ص ١٦.

الخلفاء العباسيين!! الذين لم يعرف عنهم تشجيع الثقافة الفارسية.

كما أننا لا نستطيع قبول رأي جولدتسيهر، الذي يعتمد عليه الكاتب، في تأثر الشعوبية بمبادىء الخوارج. وقد أظهرنا في فقرةٍ سابقةٍ مدى البون الشاسع بين مناداة الخوارج بالتسوية، وبين تستر الشعوبية باسم «أهل التسوية». وهو فارق يعادل الفارق بين الإنسانية والعنصرية.

وقد لاحظنا في فقرةٍ سابقةٍ أن فرضية (شعوبية أبي عبيدة) التي يذكرها الكاتب، معتمداً أيضاً على جولدتسيهر تعترضها شكوك وتساؤلات جدية.

حركة النقل والترجمة

لم يكن الدافع لحركة النقل مجرد ظهور «الحاجة الماسة للعلوم والمعارف التي توصلت إليها الشعوب المتقدمة» (ص ٨٤) كما يرى الكاتب، بل هناك دوافع أخرى يغفل عنها لعلّ من أبرزها: اندفاع الكتّاب الأعاجم أنفسهم لحفظ تراثهم وأدبهم[٤٣] الذي غمره التراث العربي الإسلامي الإنساني الجديد المكتوب باللغة العربية. كما ترجم العديد من كتب المنطق والجدل والفلسفة، بهدف استخدام أساليبها في مقارعة الشعوبية، كما فعل الجاحظ المعتزلي. وهل من المعقول أن نعزو إنشاء بيت الحكمة إلى رغبة شخصية للخليفة؟ إن الأقرب إلى الصواب أن السلطة العباسية رأت في ترجمة الكتب وسيلةً فعالةً ضدّ المانوية الجديدة (الزندقة).

بدايات الكتابة باللغة الفارسية

يشير الكاتب إلى ترجمة البلعمي لتاريخ الطبري (حوالي منتصف القرن العاشر الميلادي) كبداية لحركة التأليف والترجمة باللغات غير العربية. والواقع أن بدايات التأليف باللغات غير العربية بدأت مع بدايات الحركة الشعوبية (أواخر القرن الثاني الهجري - الثامن الميلادي) وكان ما نظمه العباس بن طرخان المنسوب للبرامكة، أول ما يمثّل هذه النزعة[٤٤].

(٤٣) البروفيسور زند: الشعوبية وبدايات الشعر الكلاسيكي باللغة الفارسية، (بحث غير منشور) باللغة الانكليزية، ص ٢.

(٤٤) المصدر السابق، ص ٤.

ثم جاء دور الإمارات الأعجمية في إيران، لتشجيع الكتابة باللغات المحلية، فظهر من نظم الشعر الفارسي في عهد الطاهريين والصفاريين وتبلورت هذه النزعة أكثر فأكثر في عهد السامانيين.

ولم تكن هذه البدايات، مع ذلك، ذات أهميةٍ كبيرةٍ أو مباشرة، فقد أخذت هذه العملية قروناً عديدةً لتنضج وتتكامل، وبقيت اللغة العربية هي السائدة لدرجةٍ كبيرةٍ خلال القرون التاسع والعاشر والحادي عشر الميلادي رغم ظهور شعراء قليلين كتبوا فقط بالفارسية.

أثر الشعوبية

كنا نودُّ أن تكون دراسة الكاتب دراسة نقدية للأساليب التي مارسها الشعوبيون وردّ الفعل العربي عليها. أما الكاتب فيخلط بين الاثنين ويصفها بكونها «أبحاث قيّمة» ونحن نسأل الكاتب: ما هي القيمة الإيجابية التي تميز كتابة شعوبي متعصب ضدّ العرب؟ وهل في الدراسة المنحازة التي يجمع أصحابها المثالب ما يفيد؟ إن الشعوبيين عمدوا إلى كتب الأخباريين فشوّهوها وأضافوا إليها من عندهم ونحلوا الشعر ونسبوه إلى المعروفين من شعراء العرب، واختلقوا الأخبار عن العرب الأسلاف. إن وضع اليد على حقيقة الطبيعة العنصرية للشعوبية يفسّر بجلاءٍ ووضوحٍ أبعاد الحركة، ويجيب عن الأسئلة التي تجاهلها الكاتب خلال بحثه.

ثم يستطرد الكاتب فيتبنى النظرة الشعوبية التي هاجمت أساليب الشعر وموضوعاته عند العرب، فيقول بأن دعوات الشعوبية «جاءت متجاوبة مع طموحات التحرر من الأغلال البالية المتهرئة وانعكاساً جيداً لأزمة المجتمع العربي الإسلامي في صراعه الطبقي.. ص ٨٢». فالكاتب يدافع عن مخطط الشعوبية الفكري ويصفه بالمعاصرة، ويرى فيه «التعبير الدقيق لضرورة توافق الشعر الحديث أسلوباً ومحتوى مع متطلبات العصر» ص ٨٤!! ويعتبر الكاتب نزعة الكتّاب الشعوبيين «التعبير الفكري للقوى المنتجة الجديدة».. بينما يعتبر نزعة أنصار الإرث الحضاري العربي نزعة تعبّر عن «بقايا علاقات

الإنتاج (المشاعية) الموروثة التي اجتازتها الحياة وأصبحت عائقاً يعوق تطور القوى المنتجة وتطور المجتمع بمجموعه » ص ٣٨.

ويتمادى السيد الكاتب في مساندته للشعوبية حين يرى أن الدفاع عن الصُّور الجاهلية بكل ما تحتويه من قِيَم ومثل ومزايا والمحافظة عليها « ليس إلا دليل خواء وعقم وتبرير للمحاكاة والتقليد » ص ٨٣.

وبعد... فماذا يريد الكاتب أن يقول أكثر من هذا؟ إن مهاجمته للإرث العربي القديم لا يقلُّ عن هجمة الكتّاب الشعوبيين في العصور الوسطى. ولكن هل كان الإرث العربي مجرد « مناجاة للرسم البالي والطلل الماضي »، أو أنه زخر بالعديد من المُثل والسجايا والحِكَم والقِيَم التي يطلق على مجموعها « المروءة »[٤٥]؟؟ وأين الكاتب من أيام العرب وأخبارها؟ وأين هو من كياناتها وحضاراتها قبل الإسلام؟ وهل كان التراث العربي شعراً فقط؟ وهل كان الصراع ينصبُّ على أساليب الشعر وموضوعاته؟ أو شمل اللغة والأدب والتاريخ والتراث الحضاري والنسب ودور العرب في التاريخ العالمي، ولماذا يتجنب السيد الكاتب الخوض في هجات الشعوبية على كل هذه المظاهر ويقصر كلامه على أساليب الشعر!!؟. يقول المستشرق (جب) إن جوهر الصراع العربي الشعوبي لم يكن صراعاً بين مذهبين في الأدب وإنما كان:

« صراعاً على تقرير مصاير الثقافة الإسلامية بمجموعها ».

فهلا استوعب السيد الكاتب جوهر الصراع وأبعاده؟

وأخيراً وليس آخراً، فمن الذي يدرك ويستوعب ويتحسس هذا الصراع الثقافي.. هل الأرستقراطية، أو الأدباء والمفكرون والمثقفون والكتّاب الأعاجم؟

لقد بنى السيد الكاتب هرماً نظرياً مقلوباً ينهض على أن الشعوبية حركة

(٤٥) يقول ابن المقفّع، وهو أعجمي،: أن العرب « أدبتهم أنفسهم، ورفعتهم هممهم، وأعلتهم قلوبهم وألسنتهم... افتتح الله دينه وخلافته بهم إلى الحشر، فمن وضع حقهم خسر، ومن أنكر فضلهم خصم ».

أدت إلى تحريك الفكر العربي الجامد وحققت منجزات إيجابية قلبت اتجاهات المجتمع وقِيَمه. وتجنب السيد الكاتب الدخول في طبيعة الشعوبية وأهدافها ونتائجها السلبية على الفكر والإرث العربي والقِيَمِ الاجتماعية والثقافية. ذلك أن الدخول فيها سيؤدي حتماً إلى تهديم الهرم المقلوب والمرتكز أصلاً على فكرة خاطئة.

فشل الشعوبيّة

لا يعزو الكاتب اندحار الشعوبية إلى فشل الكتّاب الشعوبيين في مجاراة الأدب الجديد الذي وجد إقبالاً كبيراً بين جمهور المثقفين والنابتة من الجيل الجديد، وبذلك فقدت رسائل الشعوبيين وكتبهم جمهور المشايعين لها، الذين تحولوا إلى أدب الجاحظ وابن قتيبة والتوحيدي والثعالبي وأسامة بن منقذ، وإلى كتب الأصمعي وعبد الملك بن قريب والبلاذري وغيرهم.. بل إن الكاتب يعزو فشل الشعوبية التي يسميها «نهاية الشعوبية» إلى أسباب لا تمت بصلة مباشرة إلى طبيعة الحركة الشعوبية وتطورها التاريخي، وإلا فما علاقة الشعوبية بضعف السلطة المركزية العباسية!! وبظهور حركة بابك الخُرَّمي!! وبنشوء الإمارات المستقلة الإيرانية؟؟

ونحن لا نتوقع من الكاتب أن يقرَّ بفشل الشعوبية واندحارها، ذلك أن مقدماته الخاطئة لا بدّ أن تقوده إلى نتائج خاطئة، على أننا نقول بأن انتصار أنصار العرب على الكتّاب الشعوبيين لم يكن ليتم لولا النظرة المرنة التوفيقية المتسامحة التي اتسمت بها الكتابات العربية في مقابل النظرة الضيّقة العنصرية[٤٦] للكتابات الشعوبية.

---

(٤٦) وهل هناك نظرة أكثر عنصرية من ادعاء الشعوبية أنهم أبناء سارة (الحرّة) بينا العرب أبناء هاجر (الأمة) أو من ادعائهم «بأنهم الصهب الشهب. أساورة أكاسرة، جبابرة قياصرة، لم تفرّق فيهم الأقباط ولا الأنباط...» راجع: نوادر المخطوطات، القسم الثالث، ص ٢٤٧. – وهل هناك نظرة أكثر تسامحاً من قول الجاحظ: «أن الموالي بالعرب أشبه، وإليهم أقرب، وبهم أمس...» ثلاث رسائل: ص ٦ – ٧.

إن التناقضات التي وقع بها السيد الكاتب أصبحت من الكثرة بحيث تبعث على الملل. ونحن نستميح القارىء عذراً لنورد له تناقضاً أخيراً في هذا الباب... إن الكاتب يقرر بأن الشعوبية حركة فكرية اجتماعية وليست سياسية عسكرية في طبيعتها، وهو يقرر كذلك بأن الجماهير الإيرانية نزعت إلى القوة والسلاح لمقاومة الاستغلال والتسلط في العصر العباسي، بينما نزعت الأرستقراطية الإيرانية نزعة فكرية، ثقافية شعوبية في نفس العصر. وهنا يأتي سؤالنا... إذا كانت حركة بابك الخُرَّمي حركة جماهيرية، كما يدّعي، فما علاقتها بضعف الشعوبية التي كانت نزعة أرستقراطية، كما يصوّرها الكاتب نفسه؟ أرجو من الكاتب أن يختار أحد النقيضين.. فإما أن ينفي «**جماهيرية**» الحركة البابكية، أو ينفي «**أرستقراطية**» الشعوبية... وحينئذ سيتفق مع الرأي السائد وهو شمولية الشعوبية لفئاتٍ عديدةٍ من الأعاجم وعدم اقتصارها على فئةٍ معيّنةٍ بالذات.

إن جهود الشعوبية باتت وكأنها بالمقارنة مع كتابات الجاحظ وأمثاله جمود فكري يتسم بضيق الأفق، يعبرّ عنه المستشرق (جب) بأنه لم يكن أكثر من «**سقط المتاع في الأدب**». لقد حاول الجاحظ وأنصار العرب من الكتّاب أن يخلقوا أدقّ الانطباعات، بأسلوب أكثر صفاءً وإشراقاً، وأكثر معاصرة، وبذلك ربحوا الجولة ضد الشعوبيين.

* * *

الخاتمة

وفي نهاية «**دراسته**» يفاجئنا السيد الكاتب بدعوةٍ غريبة، ويرى أن الشعوبية قد انتهت، ومن الضروري عدم استعمال كلمة (شعوبي) في العصر الحديث. ومع اتفاقنا مع الكاتب بأن الشعوبية ظاهرة تاريخية استطاع العرب أن يقبروها في مهدها في العصر الوسيط، إلا أننا ندعو الكاتب لكي يجد لنا تعبيراً آخر، نطلقه عليه وعلى أمثاله من الكتّاب المحدثين الذين يتخذون نفس مواقف الكتّاب الشعوبيين في العصر الوسيط. وإذا كانت «**الزندقة**» مانوية جديدة، و «**الخُرَّمية**» مزدكية جديدة في المجتمع العربي الإسلامي في العصور

الوسطى. فماذا نسمي يا ترى الشعوبية الجديدة في مجتمعنا المعاصر؟؟ وهل يوافق السيد الكاتب على اصطلاح «التقدمية السطحية»؟ ثم لماذا يسمح الكاتب لنفسه أن يستعمل اصطلاحات حديثة مثل «تقدمية» و «رجعية» ولا يريد لغيره أن يستعمل نفس الحق؟؟.

إن الخاتمة التي ختم بها السيد الكاتب دراسته، هي النتيجة المنطقية للمقدمات والتحليلات الخاطئة التي وقع فيها، وللخلفية النظرية التي استندت عليها دراسته في الأساس.. ويمكن تلخيصها بأنها دفاع عن الشعوبية!! ونحن حين ندافع عن موقف العروبة وطبيعتها فإن دفاعنا عن العروبة دفاع متميز، لأنه ليس دفاعاً يتبنى النظرة العنصرية الضيّقة التي حولت التراث العربي إلى إرث مقدّس، ولا يتبنى النظرة «التقدمية السطحية»[٤٧] التي جعلت من التراث عبئاً ثقيلاً، وتنكرت لحقيقته، باعتباره منطلقاً وحافزاً وداعياً لكل محاولة لتجديد الحياة في الأمة.. إن دفاعنا يؤكد وحدة الشخصية العربية عبر التاريخ واستمرار المظاهر الإيجابية والسلبية فيها.

إن الخطورة المترتبة على هذه «الدراسة» وأمثالها يجب ألا يستهان بها. فبعد أكثر من عشرة قرون على نهاية الشعوبية، يأتي السيد الكاتب ليقدّم لنا دراسة يعتبر فيها الشعوبية «حركة تقدمية»!! لأنها نظرت إلى العرب على أنهم قبائل مفككة وهم أدنى من الأعاجم منزلة.. ونظرت إلى إرثهم الحضاري نظرة ازدراء واستخفاف وليس فيه إلا «عقم وخواء»... وأكدت على الفُرس وجعلتهم شعباً متميزاً مغايراً للعرب وأبرزت فضائلهم الحضارية وحاولت إحلالها محل الإرث العربي الإسلامي في المجتمع.

وهنا فإن سؤالاً ملحًّا يفرض نفسه وهو... ما الذي يمنع ظهور «دراسات جديدة» بعد قرن أو قرنين، وربما عقد أو عقدين.. أقل أو أكثر، لتعيد الاعتبار إلى حركات أخرى مناهضة للعرب كالاستعمار والصهيونية مثلاً؟؟ ألم

---

(٤٧) يستعمل الدكتور الياس فرح هذا الاصطلاح في حوار عقده معه أحد مراسلي جريدة (الثورة العراقية) حول التراث العربي. راجع: الصفحة الثقافية من جريدة الثورة بتاريخ ١٩٧٦/٧/١١.

تنظر الصهيونية، وهي من بنات الفكر الأوروبي، إلى العرب على أنهم أناس من جنس آخر تميزهم عيوب جسيمة، منها: كسلهم الفطري وعقمهم الفكري... ونظرت الصهيونية إلى الحضارة العربية - الإسلامية، التي قادت الإنسانية يوما ما، على أنها ضرب من ضروب الفلكلور وأن لغتهم بربرية تسودها المبالغات[٤٨]!!

فماذا تختلف الصهيونية عن الشعوبية في النظرة إلى العرب وتراثهم؟؟

باسم «التسوية» عملت الشعوبية لتحقيق أغراضها، وباسم «النزعة اللاسامية» عملت الصهيونية للوصول إلى أهدافها... وكما جاهدت الصهيونية ضدّ الاندماج بين اليهود والشعوب الأخرى، حاولت الشعوبية أن تفرق بين العرب والأعاجم في المجتمع الواحد وأن تمايز بين التراث العربي والتراث الفارسي، وهذه نزعة عنصرية بحتة. ورغم تواجد العديد من الكتاب الشعوبيين في دوائر الدولة العباسية ودواوينها وفي مؤسساتها الثقافية، كمترجمين وكتاب، ومن المقربين إلى عمال الدولة وولاتها، فإن هؤلاء أنفسهم رفعوا شعار التمايز والتفاضل، وعملوا ضدّ الامتزاج والاندماج، ولعلّ ذلك يذكّرنا بأساليب الصهاينة الذين تعمدوا إثارة النزعة اللاسامية في مجتمعات مستقرة خالية منها، من أجل تحريك عملية هجرة اليهود إلى فلسطين. بل إن الكاتب ليلينثال[٤٩] يشير إلى تعاون بعض الصهاينة مع النازية في عملياتها ضدّ اليهود!!

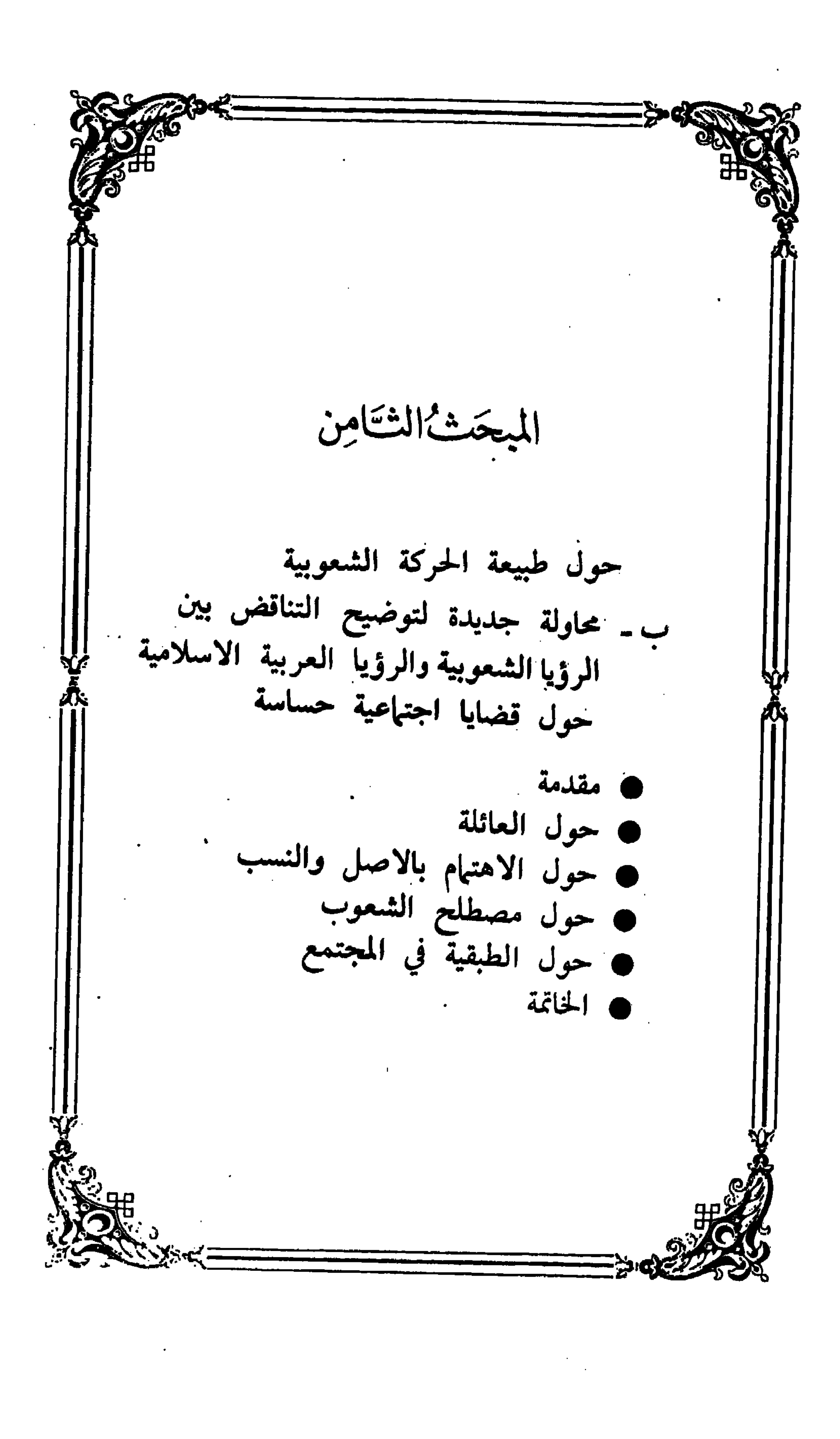
إن نقاط التقاء كثيرة تشترك فيها النزعات المعادية للعرب في العصرين الوسيط والحديث. ومهما اختلفت المفاهيم والأساليب والشعارات، فإن الهدف سيظلُّ واحداً وهو العمل على إعاقة هذه الأمة من الوصول إلى وضع يتناسب مع إمكاناتها سياسياً وحضارياً.

ولكن هل استطاعت أو تستطيع كل الغيوم المتلبدة أن تمنع أشعة الشمس من الاختراق والوصول؟؟

---

(٤٨) راجع: السيد ياسين، الشخصية العربية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة.

(٤٩) A. Lilienthal: **The Other Side of the Coin,** P.17.



المبحث الثامن

حول طبيعة الحركة الشعوبية

ب ـ محاولة جديدة لتوضيح التناقض بين الرؤيا الشعوبية والرؤيا العربية الاسلامية حول قضايا اجتماعية حساسة

- مقدمة
- حول العائلة
- حول الاهتمام بالاصل والنسب
- حول مصطلح الشعوب
- حول الطبقية في المجتمع
- الخاتمة

حول طبيعة الحركة الشعوبية

ب ـ محاولة جديدة لتوضيح التناقض بين الرؤيا الشعوبية والرؤيا العربية الاسلامية حول قضايا اجتماعية حساسة

مقدمة :

اشرنا في بحث سابق بأن الشعوبية حركة فكرية اجتماعية عنصرية نظمتها فئات غير عربية بهدف ضرب الكيان العربي الاسلامي من خلال ثقافته وفكره وكل القيم التي يتضمنها تراثه الحضاري . وقد اتبعت اسلوب مهاجمة التراث والتشكيك بدور العرب التاريخي وفضلهم في الاسهام في الحضارة البشرية والاستهزاء بالمثل والعادات العربية قبل الاسلام وبعده مقابل الاعتزاز بالتراث الاعجمي ـ وبخاصة الفارسي منه ـ وتمجيد القيم والثقافات والنظم الاعجمية[1] . ولذلك ادعت الشعوبية أن :

«للامم كلها من الاعاجم ملوك تجمعها ومدائن تضمها واحكام تدين بها وفلسفة وبدائع من الادوات والصناعات . ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ولا كان لها قط نتيجة في صناعة ولا اثر في فلسفة»[2] .

وهكذا تبين ان الصراع بين الشعوبين ومعارضيهم ، والذي بلغ اوجه في العصر العباسي كان صراعاً خطيراً متّن الجذور ولم يكن في جوهره كما يتوهم بعض الكتاب والمؤرخين مسألة سطحية . ولذلك فاننا لا نستطيع ان نتفق مع الباحث لوكوته حين يقول :

« . . أن اهمية خاصة [فوق العادة] قد اعطيت للحركة الشعوبية، ان الباحث لا يستطيع ان يتكلم عن حركة متبلورة ذات قيادات وخطط وأهداف . فالحركة بنظرنا لم تكن اكثر من ميول شاعت بين غير العرب ارتبطت بتطلعات دينية هرطقية وثقافية[3]»

فقد يكون صحيحاً ان الشعوبية لم تكن حركة سياسية صرفة منظمة على هيئة احزاب المعارضة السياسية في القيادة والكوادر والقواعد الا انها مع ذلك كانت

اخطر من الحزب السياسي المنظم في خططها وفي الاهداف التي ترمي اليها . لقد مست الحركة الشعوبية مظاهر وقيم حساسة جداً في مجتمع العصور الوسطى الاسلامية . وهذه القيم والمثل كانت اكثر حساسية واخطر مما يتوهم البعض من انها استهزأت بعادات العرب القدماء في المأكل والمشرب والزواج وما الى ذلك!! ، ذلك لأنها كانت تستهدف تقرير الوجهة الحضارية والثقافية للمجتمع العربي الاسلامي برمته . وبمعنى آخر هل تكون وجهة المجتمع في ثقافته وتراثه أعجمية ام عربية اسلامية؟ . وحين اسفرت الشعوبية عن وجهها الحقيقي تبين للقاصي والداني ان هدفها هو اعادة صياغة نظم المجتمع الادارية والسياسية والاجتماعية على نمط النظم الفارسية الساسانية التي تمثل عند الشعوبين رأس الحكمة والنموذج الذي يحتذى[٤]!!

ومع هذا فان الحركة الشعوبية مست مظاهر وقيماً مهمة في المجتمع ، وهذا ما يبرر تلك الانفعالات الحادة وردود الفعل الجامحة بل والفاضبة أحياناً التي سببتها بين القرنين الثاني والخامس للهجرة . فقد رد الكتاب المعارضون للشعوبية والموالون للفكر الاسلامي ، وعلى راسهم الجاحظ وابن قتيبة ، في رسائل وكتب عديدة معروفة على ادعاءات الشعوبية . كما كان لأراء ابن غرسيه الشعوبي في المغرب الاسلامي ، وبخاصة في الاندلس ، ردود فعل عنيفة أخرى تمثلت على اقل تقدير بخمس اجابات بليغة ، وبلغة حادة قبل القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي ، ولعل رد ابن الدودين البلسني الاندلسي يعتبر نموذجاً لهذه الردود حيث يتهم ابن غرسيه بالمروق عن الدين والجهل الاعمى[٥] ، وان الرد المعقول على سفاهاته يكون بسلخ جلده عن جسده وصلبه على باب داره!!

ومهما يكن من أمر ـ وبقدر ما يتعلق الامر بموضوع بحثنا في هذه المقالة ـ فاننا سنتطرق الى قضايا اجتماعية حساسة عالجها الشعوبيون ومعارضوهم ، ونوضح موقف الفئتين من هذه القضايا . ولعنا نشير هنا الى أن موقفهما كان متضاداً تماماً ، وان كلتا الفئتين كانت تحاول جاهدة ان تكسب المجتمع الى وجهة نظرها ، وان توجهه الوجهة التي تريدها .

حول العائلة :

علّق المجتمع العربي - الاسلامي اهمية كبيرة على العائلة كوحدة اجتماعية صغيرة . ورغم وجود وحدات اجتماعية بين العائلة ، التي هي اصغر وحدة اجتماعية ،وبين الامة ، التي هي اكبر وحدة اجتماعية ، فقد بقيت العائلة ذات مكانة اجتماعية خاصة باعتبارها اهم واخطر وحدة في بناء المجتمع وتوجيهه الوجهة الصحيحة . وكان تأكيد الاسلام في تشريعاته على العائلة واضحاً جلياً ، فقد كان له اثره في الابقاء على تماسك العائلة عبر العصور والى وقتنا هذا ، في الوقت الذي انهارت فيه هذه الوحدة الاجتماعية الصغيرة والمهمة في مجتمعات اخرى .

ان هذا العرف الاجتماعي العربي قبل الاسلام وبعده في اعطاء مكانه مهمة للعائلة وما يتصل بها من قيم اجتماعية وخاصة رابطة الزواج واصول النكاح كان على نقيض العرف المجوسي المعروف . فالزرادشتية - وهي الديانة الرسمية للفرس الساسانيين - كانت تشجع الزواج بالمحارم وتعترف بزواج المرء من امه او اخته اوابنته !! والخرمية كانت تبشر بمشاعية النساء «لانهن اصل البلاء وسبب الاقتتال بين البشر» اما المانوية فلم تشجع الزواج اصلا وبشرت بالرهبانية والزهد في الحياة الدنيا الشريرة والتعجيل في انقراض الجنس البشري للتخلص من الشر(٦)!! .

لم تنتشر هذه المذاهب المجوسية بين العرب قبل الاسلام وفضلوا عليها الوثنية ، كما وانها كانت على طرفي نقيض مع الاسلام الذي حرم زواج المحارم وحرم مشاعية المرأة ورفع من مستواها في العائلة والمجتمع وانكر الزهد والرهبنة في الحياة الدنيا . وقال تعالى :

«حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت وامهاتكم التي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وامهات نسائكم وربائبكم التي في حجوركم من نسائكم اللأت دخلتم

بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف ان الله كان غفوراً رحيماً» .[7]

وقال تعالى :

«ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف انه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلا»[8] .

فاذا علمنا أن هؤلاء الكتّاب الفرس الشعوبيين كانوا على المجوسية قبل دخولهم الاسلام وان تراث المجوسية بقي يعمل عمله في نفوسهم وعقولهم ادركنا الدافع الذي دفعهم الى مهاجمة القيم الاجتماعية للعروبة والاسلام والتي كانت على طرفي نقيض مع قيمهم المجوسية بمذاهبها الثلاثة .

حول الاهتمام بالاصل :

المعروف تاريخياً ان المجتمع العربي مجتمع حساس مرهف الحساسية فيما يتعلق بالاصل والنسب . وان العرب لم يهتموا فقط بانسابهم ، بل حققوا ودققوا في انساب خيولهم!! فكان على المرء ان يعرف نسبه جيداً لكي يتبين موقفه بالنسبة للاخرين من حيث رابطة القرابة والبعد وما يتبعها من علاقات اجتماعية وحقوق وواجبات .

وحين جاء الاسلام بنظرته الانسانية الشمولية مبشراً بأن الناس من أدم وادم من تراب ، فان حالة المساواة هذه لا تعني بأي شكل من الاشكال الغاء الاصل او وجوب معرفة المرء لنسبه . بل ان الاسلام اعتبر الادعاء بنسب كاذب جريمة اجتماعية ، كما انكر عادة التبني لخطورتها على موقع الفرد وارتباطاته الاجتماعية . قال تعالى «ادعوهم لأبائهم ذلك اقرب للتقوى» . وذهب الفقهاء والعلماء الى ان تجاهل الاصل او النسب سوف يعيق تطبيق تعاليم الشريعة في تقسيم التركة والميراث والوصية وتجنب الزواج من المحارم وما الى ذلك . واكثر من ذلك فان

تجاهل النسب سيؤثر سلبياً على الحياة العلمية لان ذلك سيعيق عملية التحقق من السند (سلسلة الرواة) في روايات التاريخ والحديث والفقه والتشريع ومدى الثقة في رواة هذه الاحاديث[9] .

فالاسلام ، اذن ، اكد على معرفة النسب ولكنه انكر استغلال النسب كوسيلة للوصول الى هدف معين ، كما انكر أشد الانكار اعتبار النسب مدعاة للتفاخر والتعالي والتبجح . ولهذا نلاحظ بان التنظيمات الاجتماعية والادارية والعسكرية في الدولة الاسلامية اخذت النسب بنظر الاعتبار فكانت قوائم العطاء في الامصار تنظم حسب القبائل (النسب) وكان تخطيط الامصار الاسلامية الاولى الى ارباع واخماس على اساس القبائل (النسب) .

ان هذه النظرة الى الاصل والنسب كانت معروفة لدى العرب قبل الاسلام كذلك . فالنسب ارغم اهميته ، لا يعتبر وسيلة للرئاسة او المنزلة المرموقة او مدعاة للفخر . يقول عامر بن الطفيل :[10] :

واني وان كنت ابن فارس عامر	وفي السر منها والصريح المهذب
فما سودتني عامر عن وراثة	أبى الله ان أسمو بأم ولا أب
ولكنني أحمي حماها وأتقي	اذاها وأرمي من رماها بمقنب

فابن الطفيل يصرح هنا بانه لم يصبح سيد بني عامر بسبب نسبه الرفيع في بني عامر ولكن بسبب اقتداره على تحمل المسؤوليات الجسام تجاه ابناء قبيلته .

لم ينظر الفرس الى النسب (الأصل) بنفس نظر العرب اليه بل ان الفرس - كما سنرى بعد قليل - كانوا ينسبون الى قراهم او مدنهم او اقاليمهم لا الى انسابهم . والواقع فان المجتمع الذي تبشر مذاهبه بمشاعية النساء وبالزواج من المحارم وبظواهر تؤدي الى الفوضوية في النظام العائلي والاجتماعي انعدم لا يمكن بشكل من الاشكال ان يعير اهمية كبيرة الى أصل الفرد و نسبة او حسبه .

حول مصطلح الشعوب :

ان هذه النظرة العربية الاسلامية الى اصل المرء ونسبه جرّت الى مشادة عنيفة بين الكتاب الموالين للفكر الشعوبي والكتاب الموالين للفكر العربي الاسلامي . فهل يكون ارتباط الفرد باصله ونسبه ام يكون ارتباطه بمدينته او اقليمه .

ولا بد ان نشير الى ملاحظة مهمة وهي ان هؤلاء الكتاب من الفئتين الشعوبية والمعادية للفكر الشعوبي كانوا في غالبيتهم المطلقة من الفرس . فالصراع كان بين الفرس انفسهم . فئة موالية للفكر العربي الاسلامي وأخرى موالية للفكر الشعوبي العنصري . فمن الفئة الشعوبية ابان اللاحقي وسهل بن هارون وابي يعقوب بن حسان بن قوهي الصفدي وعلان الشعوبي واسحق بن سلمة الفارسي وسعيد بن حميد بن البختكان الفارسي ومحمد بن علي الاصفهاني الفارسي ومهيار الديلمي ومجموعة كبيرة من كتاب الدواوين العباسية من الموالي الفرس . اما الفئة الموالية للعروبة والاسلام فعلى رأسهم الجاحظ وابن قتيبة والتوحيدي والثعالبي والجهمي (ابو عبدالله احمد بن محمد العدوي) والكندي (ابو يوسف يعقوب بن اسحق) والبيروني وابن حزم وغيرهم . وكما يلاحظ ان غالبية هذه الفئة كانت من الفرس ايضاً!!

لقد انتقلت المشادة بين الشعوبين ومعارضيهم من الادباء والمفكرين والمؤرخين والكتاب الى المفسرين والفقهاء كذلك . فالمعروف تأريخياً ان الشعوبيين تستروا في البداية تحت شعارات اسلامية تنادي بالمساواة بين البشر ودعوا أنفسهم «بأهل التسوية» . ومن جملة ما تشبثوا به بالآية القرآنية الكريمة :

«يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله أتقاكم»[11]

فمن هم الشعوب؟ ومن هم القبائل؟ . اكدت وجهة النظر العربية الاسلامية المضادة للشعوبية وخير من يمثلها الطبري في تفسيره الشهير للقرآن الكريم[12] ، في تفسيرها للشعب بكونه وحدة نسب اكبر من القبيلة والشعب اكبر من القبيلة

من حيث العدد . فهو ، بهذا المعنى ، قبيلة كبيرة او اتحاد كونفدرالي قبلي - اذا جاز لنا استعمال هذا الاصطلاح - ويعزز الطبري رأيه المستند على اسس لغوية قوية مشيراً الى عدد من الاحاديث النبوية والروايات التاريخية التي تدعم هذا التفسير .

وقد تبنى تفسير الطبري هذا العديد من المفسرين للشعوبية فأكدوا ان الشعب وحدة اجتماعية ضمن اطار النسب اكبر من القبيلة(١٣) . فاليمانية والقيسية والربعية - وهي الشعب الرئيسية التي انحدرت منها العرب - هي شعوب ، اما تميم وبكر وشيبان والازد فهي قبائل التي تنقسم بدورها الى افخاذ وبطون . . وهكذا . ولعلنا نقتبس في هذا المجال قول الطبري ممثل هذه المدرسة المعادية للشعوبية . رغم كونه فارسي الاصل ، ولكنه عربي مسلم في الفكر والولاء والثقافة . يقول الطبري :(١٤)

«وقوله (وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا) يقول : وجعلناكم متناسبين فبعضكم يناسب بعضاً نسباً بعياً وبعضكم يناسب بعضاً نسباً قريباً فالمناسب البعيد من لم ينسبه اهل الشعوب وذلك اذا قيل للرجل من العرب : من اي شعب انت؟ قال : انا من مضر او من ربيعة . واما اهل المناسبة القريبة اهل القبائل وهم كتميم من مضر وبكر من ربيعة ، واقرب القبائل الافخاذ وهما كشيبان من بكر ودارم من تميم ونحو ذلك ، ومن الشعب قول ابن أحمر الباهلي :

من شعب همدان او سعد العشيرة او

خولان او مدحج هاجوا له طربا»

واذا كان الطبري قد اكد على النسب والاصل في تفسيره لمصطلح الشعوب فان الكتاب الشعوبين فسروا معنى الشعوب تفسيراً آخر استند على الاقليم والمدينة والقرية . فالشعوب هم الذين لا يرجعون باصولهم الى جد اعلى او نسب واحد يعرفونه ، وانما ينتسبون الى المدائن والقرى والاقاليم ، فهذا خرساني وذاك كرماني واخر جرجاني او مروزي (نسبة الى مدينة مرو الروذ) او دينوري او

قمي . وخرجوا من ذلك الى ان الشعوب هي العجم (غير العرب) والقبائل هي العرب . والشعوب تنتسب الى المدائن والاقاليم والقبائل تنتسب الى الاباء والاجداد[15] . وهكذا فالشعوب مصطلح اطلق على (جيل العجم)[16] وهو مفهوم اقليمي ارتبط بالنظرة الشعوبية في تنظيم المجتمع .

ولم يقف الشعوبيون عند هذا الحد بل فضحوا نظراتهم العنصرية تجاه العرب فقالوا بأن الشعوب افضل من القبائل لان الله تعالى قدم مصطلح الشعوب على مصطلح القبائل في الآية القرآنية آنفة الذكر . ويعترف الطبرسي[17] ، وهو خراساني (ت ٥٤٨ هـ) ، بأن الشعوبية تحتقر العرب وتقلل من دورهم واهميتهم ولا ترى لهم اي فضل .

والواقع فان هذه النظرة الفارسية في تنظيم المجتمع وفق اسس اقليمية بدأت تؤثر على العرب المسلمين الذين استقروا في بلاد فارس بعد الفتح الاسلامي واخذنا نلاحظ في اواخر العصر الأموي العديد من الرجال العرب ممن اتخذوا القاباً فارسية نسبة الى الاقاليم او المدائن اضافة الى القابهم القبلية مثل جديع بن علي الكرماني الازدي ، والفضل بن سليمان الطوسي التميمي ، وهكذا . بل ان أول سجل لشيعة بن العباس (اي انصار الدعوة العباسية) في خراسان نظمه ابو مسلم الخراساني على اساس القرى والمدن التي جاء منها هؤلاء الانصار لا على اساس القبيلة او النسب رغم ان عصب الدعوة العباسية في تلك الفترة المبكرة كان يتكون من العرب المستقرين في خرسان[18]!!

وقد تبلورت هذه النظرة الاقليمية اكثر فاكثر خلال العصر العباسي حيث يؤكدها بشار بن برد المتهم بشعوبيته في حديث له مع الخليفة العباسي المهدي . تقول الرواية عن بشار[19] :

«قال : لما دخلت على المهدي قال لي : فيمن تعتد يا بشار؟ فقلت : اما اللسان والزي فعربيّان ، واما الاصل فعجمي كما قلت في شعري يا أمير المؤمنين :

الا أيها السائلي جاهداً ليعرفني انا انف الكرم
نمت في الكرام بني عامر فروعي وأصلي قريش العجم

. . . ثم قال المهدي : فمن أي العجم اصلك؟ فقلت من اكثرها في الفرسان واشدها على الاقران اهل طخارستان . فقال بعض القوم : اولئك الصفد فقلت لا الصفد تجار . . وكان بشار كثير التلون في ولائه شديد الشغب والتعصب للعجم» .

وبشار هنا وهو في بغداد في بيئة عربية وفي حضرة خليفة عربي وبلاط عربي وثقافة عربية اسلامية يدرك مدى تعلق العرب بأصولهم وانسابهم ، ولهذا افتخر بنسبه الفارسي مدعياً انه من احسن الانساب «قريش العجم» ، كما افتخر بولائه لبني عامر العرب ؛ ولكن فخره هذا بأصله لم يطغ- وهنا بيت القصيد حيث التأكيد على وجهة النظر الفارسية - على فخره واعتزازه باقليمه طخارستان . وبهذا اظهر بشار تأييده للشعوبية ولذلك تتهمه الرواية بأنه شديد التعصب للعجم .

ولابد ان نشير هنا - عرضاً - الى ملاحظة مهمة وردت في الرواية نفسها وهي وضوح الفروقات المحلية والاقليمية بين الايرانيين انفسهم واستمراريتها . فبشار بن برد يتكلم بنبرة من الاحتقار عن اهل الصفد بينما يفتخر بأهل طخارستان . وفي روايات تاريخية ان سكان الاقاليم الجنوبية من ايران نظروا الى الديلم الذين حكموا ايران في الفترة البويهية (في القرن الرابع وجزء من القرن الخامس الهجري) نظرة مهانة وازدراء معتبرين اياهم غير متحضرين وغزباء[20] .

ولعل الشاهنامة[21] التي كتبها الفردوسي حوالي سنة ٤٠٠ هـ / سنة ١٠١٠ م تعتبر خير نموذج لوجهة النظر الفارسية في الاستناد على المعيار الاقليمي في تعريف الشعوب ، فالفردوسي يعتبر الاقوام التي سكنت الارض الايرانية واعتبرت - فرضياً - نفسها منحدرة من اصل مشترك اقواماً ايرانية . ولهذا نلاحظه يكرر عبارات (ايران زمين) وشهر ايران) للدلالة على الرقعة الايرانية . على ان

الفردوسي لا يستعمل هذا المقياس في التمييز بين الايرانيين وغيرهم من الاقوام مثل الطورانيين بل يعتبر الاصل والنسب اساساً في التمييز .

وهكذا حاولت الشعوبية من خلال تفسيرها هذا لاصطلاح الشعوب ان تعزل العرب عن سائر الاقوام الاخرى التي تضمها الدولة العربية الاسلامية ، ثم تجعل منهم هدفاً للهجوم مقللة من دورهم التاريخي والحضاري مستهزئة بقيمهم وتراثهم . ألم تدّعي الشعوبية أن الله فضل الشعوب (العجم) على القبائل (العرب) لأنه قدم ذكرهم في الآية القرآنية آنفة الذكر؟! ثم الم تدّعي الشعوبية ان للامم كلها من الاعاجم ملك ومدن وحضارات وصناعات وليس للعرب من ذلك شيء قط!! . فأين شعارات المساواة واصطلاح «أهل التسوية» الذي تستر وراءه الفرس الشعوبيون من هذه النظرة العنصرية الشوفينية الى العرب؟ ثم اليس في ذلك كله ما يبرر الاقرار بأن الشعوبية لم تكن الا موقفاً واحداً من سلسلة المواقف العدائية الفارسية تجاه الامة العربية عبر التاريخ .

حول الطبقية في المجتمع :

واذا ما انتقلنا الى مظهر اجتماعي آخر ، وهو محاولة الشعوبية ادخال النظام الاجتماعي الطبقي الحاد الذي كان سائداً في بلاد فارس في العصر الساساني بكل مراتبه وقيمه وتقاليده باعتباره نظاماً بديلا للنظام السائد في المجتمع العربي الاسلامي في العصر العباسي . والمعروف ـ وكما تؤكد ذلك شاهنامة الفردوسي ايضاً ـ ان المجتمع الفارسي في العصر الساساني وقبله كان ينقسم الى عدد من الطبقات الاجتماعية هي طبقة الملك والامراء والنبلاء ، ثم طبقة رجال الدين الزرادشت ، ثم طبقة المحاربين ، ثم طبقة اصحاب الحرف والعمال الزراعيين والتجار الصغار والعامة من الناس . وقد اشار المؤرخون الى ان الطبقية كانت حادة جداً وكان يحظر على فرد من طبقة ما ان ينتقل الى طبقة اخرى . وكانت الارستقراطية الايرانية تساعدها طبقة الكتاب تحكم البلاد باسم الملك وتتمتع مع

الطبقات العليا الاخرى ، بامتيازات كثيرة على حساب الزراع والعمال والحرفيين والعامة .

وحين نشر العرب المسلمون الاسلام في ايران تعززت النظرة بان الجميع من أدم وأدم من تراب ، وبمعنى آخر نزعة المساواة ـ رغم ان حالة المساواة هذه ـ كما اشرنا سابقاً ـ لا تلغي التميز ، فلكل قوم تقاليدهم ، كما انها لا تلغي معرفة الاصل والنسب ، ولكنها تلغي الفخر والتبجح بالاصول وتلغي الطبقية الحادة التي كانت سائدة .

لقد رفضت الارستقراطية الفارسية ، تساندها طبقة الكتاب ، كل القيم والمثل العربية الاسلامية ومنها ، بطبيعة الحال ، القيم الاجتماعية ، ذلك لان الارستقراطية الفارسية ومعها كتاب الدواوين الفرس فقدوا بعض مراكزهم ومراتبهم في الدولة العربية الاسلامية الجديدة ، وحين بداوا تدريجياً يسترجعون مكانتهم في اواخر العصر الاموي وبداية العصر العباسي حيث انيطت بهم مسؤوليات ادارية ومالية عديدة حاولوا جاهدين ، وبشتى الطرق ، اعادة الاعتبار لانفسهم واسترجاع مواقعهم القديمة التي احتلوها في الماضي ايام الساسانيين . وبدأوا ينشرون بين الناس العديد من الرسائل والكتب والاطروحات في تمجيد ماضي الفرس والاشادة بادارتهم ونظمهم من اجل ان يجعلوا من الماضي الفارسي تراثاً موازياً او أفضل من الماضي العربي . كما نشروا رسائل وروايات تحتقر نظم العرب وتقاليدهم وعاداتهم وتستهزىء بها .

ولعلنا نعود هنا فنشير الى بشار بن برد كنموذج لهذه الظاهرة فهو يفتخر بنسبه من العجم ويدّعي بأن ارتباطه بالعرب برباط (الولاء) باعتباره مولى لبني عامر قد شرف العرب . وبمعنى آخر فان العرب قد تشرفوا بارتباط بشار بهم لان بشار كما يزعم من «قريش العجم» اي من احسن نسب في العجْم!! . يقول بشار[٢٢]

أصبحت مولى ذي الجلال وبعضهم	مولى العريب فخذ بفضلك فافخر
مولاك اكرم من تميم كلها	اهل الفعال ومن قريش المشعر
فارجع الى مولاك غير مدافع	سبحان مولاك الاجل الاكبر

وينطبق ذلك على مهيار الديلمي الذي عاش في العصر البويهي (٤٢٨هـ) واسلم متأخرا حيث يقول : (ديوان مهيار ، القاهرة ، ١٩٣٠) :

لاتــظني حــسبــاً يخــفـضــني   أنـا من يرضيـك عـنـد النسب
قومي استولوا على الـدهر فتى   ومشــوا فــوق رؤوس الحقــب
وأبي كسرى عــلى إيــوانــه   أين في النـاس أبٌ مثـل أبي
فحــويت المجــد مــن اطــرافــه   سؤددَ الفــرس وديـن العــرب

لقد تطورت هذه المشادة بين الشعوبيين ومعارضيهم فأنتجت أدباً غنياً حول التراث والتاريخ والعادات والتقاليد وسير الاجداد الحسنة والقبيحة . ولاشك فان النصر كان الى جانب الفئة الموالية للعروبة لكثرة مالديهم من ادلة وأمثلة ، على خلاف الفئة الشعوبية التي كثيراً ما كانت تلجأ الى الاساطير والخيال حين تعوزها الادلة والامثلة التاريخية ، والسبب واضح ومعروف وهو أن حضارة العرب قبل الاسلام وبعده اغنى وازخر من حضارة الفرس القديمة .

وهكذا تسترت الارستقراطية الفارسية يساندها الكتاب الفرس تحت برقع «التسوية» محاولة جعل الماضي الفارسي موازياً ، على اقل تقدير ، للماضي العربي ان لم يكن افضل منه . ولم يكن ذلك من اجل منفعة عامة تهدف الى نشر مبدأ المساواة في المجتمع-بل من اجل منفعة ذاتية وأنانية وهي قلب النظام الاجتماعي الاسلامي الجديد واعادة بنائه على اسس النظام الاجتماعي الطبقي الساساني ، ثم التقدم بعد ذلك لتثبيت موقعهم الخاص والرفيع في المجتمع الجديد كما كان الوضع في المجتمع الساساني . وهكذا سقط برقع التسوية وكل الشعارات المرتبطة به وانكشفت الشعوبية الشوفينية على حقيقتها .

ان النظرة الفارسية الساسانية الى المجتمع هي نظرة الى مجتمع ذي مراتب طبقية حادة[٢٣] تكون فيه لكل طبقة ، وبالتالي لكل فرد في هذه الطبقة مرتبة في سلم التدرج حيث تبدأ من الوضيع وتتدرج الى الرفيع النبيل . وقد استمرت هذه النظرة الطبقية عند الفرس بعد الاسلام ولم تتغير . ولهذا نلاحظ الروايات الفارسية حين تمتدح عضد الدولة البويهي الفارسي وتعتبره من اعظم حكام بلاد فارس لأنه لم يعط احداً مرتبةً او منزلة اكثر مما تؤهله له طبقته الاجتماعية ، كما

ونلاحظ ان المغامرين من حكام الدويلات الفارسية المستقلة عن العباسيين كانوا يدعون انساباً تتصل بملوك الفرس القدماء ، لانهم يدركون أنهم بادعائهم هذا سيكسبون طاعة الفرس الذين تتحكم فيهم النظرة الطبقية . ولنا في الامراء الصفاريين[٢٥] والسامانيين أمثلة على ذلك .
فارس لا لانجازات مهمة نفذها ولكن لأنه «لم يعط احداً من اتباعه منزلة او مرتبة اكثر مما يستحق»[٢٤] . كما نلاحظ ان المغامرين من حكام الدويلات الفارسية التي استقلت عن الخلافة العباسية في عصورها المتأخرة كانوا بعد استيلائهم غصباً على السلطة يدعون أنساباً تتصل بملوك الفرس القدماء ، ذلك

ولسنا بعد ذلك كله في حاجة الى القول بان هذه الافكار الشعوبية التي بشرت بنظام اجتماعي لايدين بالمساواة ويؤمن بالطبقية الاجتماعية من اجل مصلحة انانية خاصة لا منفعة اجتماعية عامة كانت على طرفي نقيض مع الفكر العربي الاسلامي . ومن هنا جاء هجوم الجاحظ العنيف على الكتاب الفرس ودورهم الخطر في الحركة الشعوبية . يقول الجاحظ :

> «ثم هو [اي الكاتب] في الذروة القصوى من الصلف والسنام الاعلى من البذخ وفي البحر الطامي من التيه والسرف يتوهم الواحد منهم اذا عرض جبته وطول ذيله . . . انه المتبوع لا التابع والمليك فوق المالك .
>
> ثم الناشيء منهم اذا وطىء مقعد الرياسة وتورّك مشورة الخلافة . . وصارت الدواة امامه . . وروى لبزرجمهر امثاله ولأردشير عهده . . وصير كتاب مزدك معدن علمه ودفتر كليلة ودمنة كنز حكمته ظن انه الفاروق الاكبر في التدبير . . فيكون اول بدوه الطعن على القرآن في تأليفه والقضاء عليه يتناقضه ثم يظهر ظرفه بتكذيب الاخبار وتهجين من نقل الاثار . . فان استرجع احد عنده اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فتل عند ذكرهم شدقه ولوى عند محاسنهم كشحه . . ثم يقطع ذلك من مجلسه سياسة أردشير وتدبير أنوشروان واستقامة البلاد لآل ساسان»[٢٦] .

الخاتمة :

الشعوبية حركة فكرية اجتماعية تمثلت ، في الغالب ، على شكل صراع حاد بين فئتين من الفرس فئة موالية للفكر العربي الاسلامي ، مؤمنة بالاسلام ومخلصة للخلافة ، وفئة موالية للفكر المجوسي تواقة لاعادة بناء المجتمع والدولة على نمط التراث والنظم الساسانية . ولعل خير من وصف هذه الفئة الثانية الصاحب بن عباد وهو فارسي ايضاً حيث قال :

«لا ارى احداً يفضل العجم الا وفيه عرق من المجوسية ينزع اليه»[٢٧] .

وقد عالجت الشعوبية ـ بقدر ما يتعلق الامر بموضوع بحثنا ـ مسائل اجتماعية حساسة تتعلق بالعائلة وقيمها والاصل (النسب) ومعنى الشعوب والمعيار الذي تستند اليه الشعوب في التعريف بذاتها ونظام المجتمع ومفهوم الطبقية الاجتماعية . وهذه ـ دون شك ـ مظاهر مهمة على عكس ما يتوهم بعض المؤرخين لانها كانت تحاول اقرار الوجهة الاجتماعية والثقافية التي يتخذها المجتمع هل ستكون مجوسية ساسانية معدلة ام عربية اسلامية؟؟!!

وكان من نتيجة هذا الصراع ان انتصر الفكر العربي الاسلامي على الفكر الشعوبي ، ولهذا ما لبثت الشعوبية ان اختفت او خفتت بعد القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي . ولعل من جملة الاسباب التي ادت الى فشل الحركة الشعوبية في الوصول الى غاياتها هو غنى التراث العربي الاسلامي الزاخر بالشواهد والادلة التي تدحض دعاوى الشعوبية وتردها دون كثير عناء او محاولة الى ابتداع . بينما كان الشعوبيون يؤلفون الرسائل والكتب وينسبونها الى الفرس لاظهار طول باعهم في النظم والثقافات . وقد كشف الجاحظ في كتاباته زيف ذلك وشكك في هذه التواليف وصحة نسبتها الى قدماء الفرس .

ولعل ثاني هذه الاسباب هو النزعة الانسانية المرنة للمفكرين الموالين للعروبة والاسلام . فرغم تصديهم لمفتريات الشعوبية بروح علمية منطقية لا تعوزها الادلة والبراهين فانهم ، مع ذلك ، تحلوا بالمرونة والانسانية ـ على عكس

الشعوبيين ـ فتقدموا الى منتصف الطريق لملاقاة الخصم ودعوا الى موقف توفيقي ، فأدخلوا قسماً من ادبيات الفرس ومثلهم المقبولة والتي لاتتعارض مع قيم العروبة وتعاليم الاسلام ضمن الادب العربي ـ الاسلامي ـ كما يلاحظ ذلك في كتب ورسائل ابن قتيبة والجاحظ والتوحيدي ، وحتى الغزالي في كتابه (نصيحة الملوك)أدخل العديد من القصص الساسانية ذات المغزى الاخلاقي . على ان غالبية ما تبقى من ثقافة الفرس كان اجنبياً غريباً على الثقافة العربية الاسلامية بسبب ارتباطه بقيم مجوسية او غيرها بعيدة عن قيم العروبة والاسلام . وبهذا خسر الشعوبيون معركتهم في تبني المجتمع الاسلامي لقيم الثقافة الفارسية القديمة .

ومن مظاهر النظرة التوفيقية ظهور الفكرة القائلة بان العروبة هي اللسان ، فمن تكلم بالعربية فهو عربي . وقد نسبت الفكرة الى الرسول (ص) في خطبته يوم فتح مكة حيث انكر الفخر بالنسب والاصل واعتبره جاهلية واكد بان العربية ليست بالاب او بالام وانما هـي لسان الناطقين بها ، فمن تكلم بها فهو عربي[٢٨]. وقد تقبل العديد من غير العرب (ومنهم الفرس) هذه الدعوة للانضمام الى المجتمع العربي الاسلامي على اساس اللسان او اللغة . وتبناها العديد من الكتاب والعلماء الفرس في العصر العباسي .

وتتمثل النظرة الانسانية المرنة للعروبة في دعوة «ابن قتيبة» الى الأمتزاج بين العرب والعجم من خلال دعوته للاشراف الفرس الذين كانوا يكونون الطبقة الحاكمة الفارسية في العصر الساساني للاختلاط والامتزاج مع العرب . وقد اتبع ابن قتيبة عدة اساليب لتشجيع اشراف الفرس لنبذ الشعوبية والاختلاط بالعرب ، منها تبرأتهم من الافكار العنصرية الشعوبية وحصر الشعوبية بالرعاع والسفلة من ابناء فارس ، ومنها اشارته الى اصولهم [اي اصول اشراف الفرس] النبيلة وأنسابهم الرفيعة التي لا تقل عن انساب العرب ، كما اعترف ابن قتيبة بحقهم ان يفخروا بملك الساسانيين وسياساتهم . قال ابن قتيبة : «ثم تتساوى العرب وفارس في ان الفريقين ملكوا . وتفضلها العرب بأن قواعد ملكها نبوة وقواعد ملك فارس استلاب وغلبة» ، وهو بهذا اعاد الى هؤلاء الاشراف

اعتبارهم واحترم مكانتهم التي كانوا يشغلونها في ذلك العصر . واكثر من هذا وذاك فان ابن قتيبة يعطي لهؤلاء الفرس نموذجاً من شخصيته ومكانته في المجتمع الاسلامي الجديد ويدعوهم الى ان يسيروا على نهجه فيحظوا بالاحترام والمنزلة . فابن قتيبة فارسي الاصل ولكنه لا يشارك الشعوبيين مواقفهم العدائية ضد كل ما هو عربي واسلامي . يقول ابن قتيبة :

«فلا يمنعني نسبي في العجم ان ادفعها عما تدعيه لها جهلتها وأثني اعنتها عما تقدم اليها سفلتها . . وارجو الا يطلع ذوو العقول واهل النظر مني على إيثار هوى ولا تعمد لتمويه»[٢٩] .

اما ثالث هذه الاسباب فربما كانت الطبيعة العربية المجبولة على العشرة والاختلاط . فالعرب في بلاد فارس اختلطوا بالسكان المحليين منذ عصر الفتوحات الاسلامية وامتزجوا بهم وتزوجوا منهم وتلقبوا بالقاب اعجمية نسبة الى القرى والمدن والاقاليم الفارسية . ونشير عرضاً الى ان هذه الالقاب التي تبناها العرب ادت الى اخطاء تاريخية خطيرة ، وبخاصة من قبل المستشرقين الذين عدوا كل من تلقب بلقب اعجمـــي اعجمياً وقد جر هذا الخطأ على سبيل المثال لا الحصر الى اعتبار الثورة العباسية ثورة فارسية!! والى اعتبار غالبية علماء الملة الاسلامية في العصر العباسي من العجم!! استناداً الى اللقب!! .

ومهما يكن من امر فان هذا الامتزاج بين العرب والفرس في بلاد فارس ادى بعد عدة عقود او بعد جيل او جيلين الى موقف توفيقي من كلا الطرفين ، فقد غدا العرب اقل حساسية وتعلقاً بأنسابهم ، وغدا الفرس يكتبون بلغتهم الفارسية أدبا وتاريخاً لبلادهم وتكونت لديهم كيانات سياسية اعتبرت رمزاً لقيمهم ومثلهم ومعبراً عن تطلعاتهم . والغريب ان عدداً من هذه الكيانات لم يكن فارسياً ولا ايرانياً ، ولكن اهل فارس تقبلوا حكمها لهم مادام الحكم يتقمص «الشخصية الفارسية» ويجعل من نفسه ممثلا للقيم الثقافية والاجتماعية الفارسية ومعبراً عن تطلعات الفرس المشروعة وغير المشروعة!!

على أن المهم من ذلك كله هو فقدان الحركة الشعوبية وإنصارها اي حافز للبقاء والاستمرار خلال العصر العباسي .

(١) راجع مجلة «آفاق عربية» العدد ٦ سنة ١٩٧٧ ص ٨٨ فما بعد .
(٢) راجع «الجاحظ» ثلاث رسائل ، ص ٤٤
(٣) Lecomte, Ibn Qutayba, Damascus, 1965 P. xiii
(٤) الجاحظ : ذم اخلاق الكتاب ، رسائل الجاحظ ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ١٩١ .
(٥) راجع : احسان عباس : تاريخ الادب الاندلسي ، بيروت ١٩٧٤ ص ١٧١ . كذلك
G. T. Monroe, The shcubiyya in al- Andalus, 1970, P. 69
(٦) حول المذاهب المجوسية راجع كريستنسن ، ايزان في عهد الساسانيين ، من ١٣ فما بعد ص ١٦٩ فما بعد ص ٣٠٢ فما بعد .
(٧) القرآن الكريم ، سورة النساء .
(٨) المصدر السابق .
(٩) راجع مثلا : ابن كثير ، تفسير القرآن ، جـ ٦ ، ص ٣٨٧ فما بعد طبعة بيروت ١٩٦٦ .
(١٠) د. فاروق عمر : النظم الاسلامية ، الشارقة ، ١٩٨٣ ، ص ١١ .
(١١) القرآن الكريم ، سورة الحجرات .
(١٢) الطبري ، جامع البيان في تأويل القرآن ، القاهرة ١٩٥٤ ، جـ ٢٦ ص ١٣٨ فما بعد كذلك الزمخشري ، الكشاف ، بيروت ١٣٦٦ هـ ، جـ ٤ ص ٣٧٤ فما بعد . من الطبيعي ان يكون الزمخشري ، وهو من اشد المعاديين للشعوبية ، من مدرسة الطبري في التفسير .
(١٣) R. P. Mottahedeh, The su'ubiyah..., Int. J.M.E.S., 1976
Z D M G, 63, 1889 الشعوبية بين مسلمي الاسلام M. Guidi,
(١٤) الطبري ، المصدر السابق جـ ٢٠ ص ١٣٨ فما بعد .
(١٥) راجع تفسيري قرآني مجيد للمؤلف المجهول (باللغة الفارسية) جـ ٢ ص ٢٥٦ طهران ١٩٧٠/١٣٤٩ .
كذلك متحدي . المصدر السابق ، ص ١٦٧ - ١٧٠ .
(١٦) راجع ابن منظور ، لسان العرب ، جـ ١ ص ٣٢٠ فما بعد .
(١٧) الطبرسي ، مجمع البيان ، جـ ١٦ ص ٩١ بيروت ١٩٥٥ .
(١٨) فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، بيروت ١٩٧٠ .
(١٩) الاصفهاني ، الاغاني ، جـ ٣ طبعة القاهرة ، ص ١٣٨ .
(٢٠) متحدي ، المصدر السابق ، بالانكليزية ، ص ١٧٣ .
(٢١) الشاهنامة ملحمة شعرية تقع في اكثر من ستين الف بيت ترجمها نثراً الفتح بن علي البنداري الى اللغة العربية ونشرها عبدالوهاب عزام بالقاهرة سنة ١٩٣٢ .
(٢٢) الاغاني ، جـ ٣ ص ١٣٩ .
(٢٣) كريستنسن ، المصدر السابق ، ص ٣٠٢ فما بعد .
(٢٤) ابو شجاع الروذراوري ، ذيل تجارب الامم ، القاهرة ١٣٣٤ ، ص ٧٤ .

(٢٥) قال الشاعر ابراهيم بن ممشاد الشعوبي في بلاط يعقوب الصفار في سجستان قصيدة على لسان الصفار :

أنا ابن الاكارم من نسل جم وحائز ارث ملوك العجم

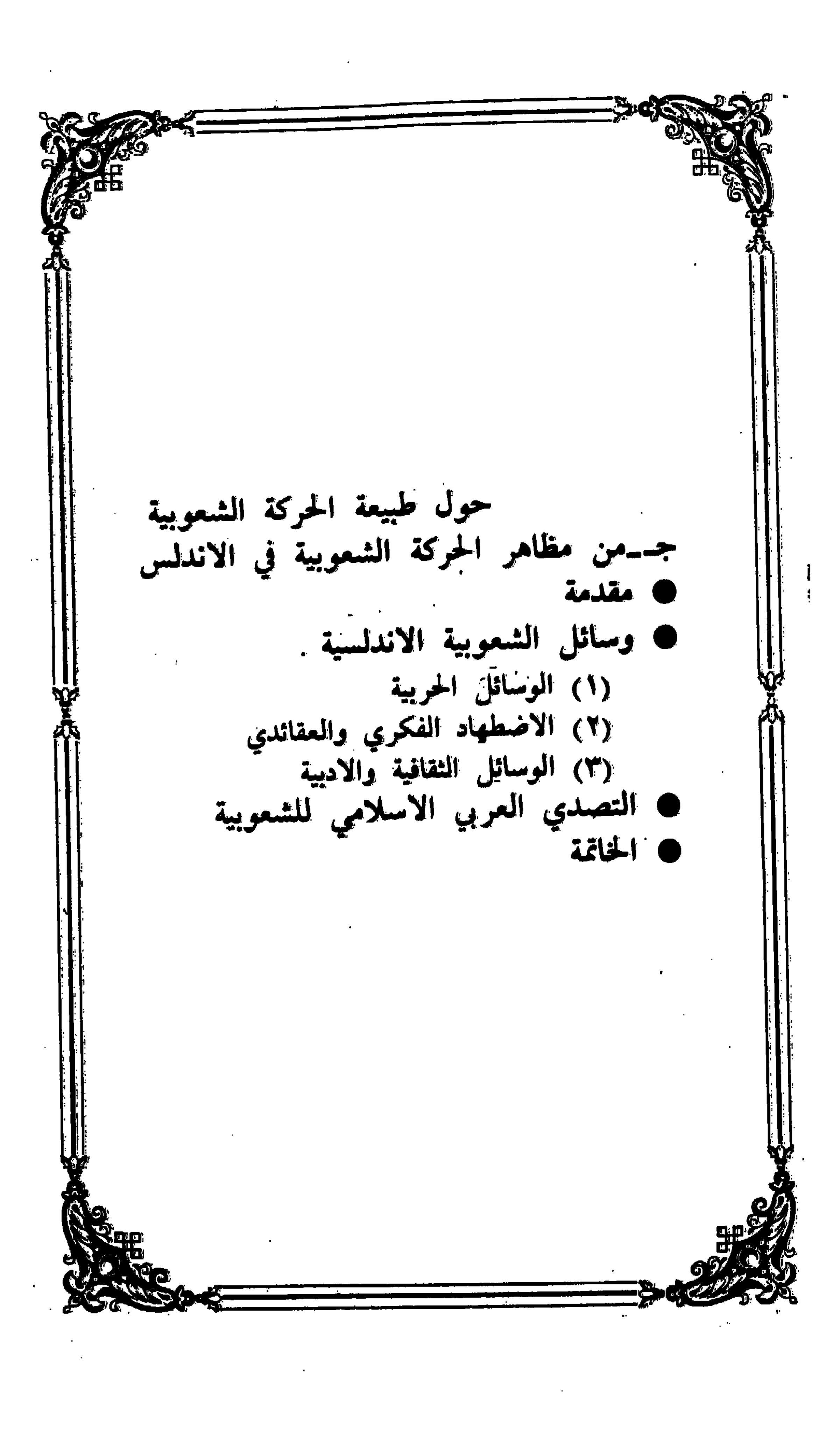
وجم هو جمشيد احد الملوك الفيشدارية العجم ، حيث تشير اليه شاهنامة الفردوسي .

(٢٦) راجع الجاحظ ، ذم اخلاق الكتاب ، في رسائل الجاحظ ، ص ١٩١ .

(٢٧) بل ان الصاحب بن عباد يثاقب بصيرته وعمق ادراكه يشخص الهجمة الشعوبية ويرى بأنها تحاول النيل من الثقافة العربية والنسب العربي والدين (الأسلام) . راجع : الصراع العراقي ـ الفارسي ، بغداد ١٩٨٣ ، الفصل الرابع ، ص ١٨٢

(٢٨) القمي (منتصف القرن الرابع الهجري) ، تفسير ، جـ٢ ص ٣٢٢ النجف ١٣٨٧ / ١٩٦٧ ـ بل ان عضد الدولة البويهي حاول ان ينتحل نسباً عربياً !!

(٢٩) محمد كرد علي : رسائل البلغاء ، ص ٣٤٤ ، ٧٥ظ ـ ومما يدل على تقبل فئة من الفرس للنظرة التوفيقية المرنة التي نادى بها ابن قتيبة قول ابن الفقيه الهمداني الفارسي رداً على القول الشائع ببخل اهل خراسان بان اهم دليل على سخائهم هو كرم القحاطبة والبرامكة . والقحاطبة عرب والبرامكة فرس مما يدل على تقبل الفرس ولو في فترة متأخرة لفكرة الاختلاط تلك الفكرة التي نادى بها المفكرون العرب المسلمين منذ زمن بعيد .



حول طبيعة الحركة الشعوبية

جـ ـ من مظاهر الحركة الشعوبية في الاندلس

- مقدمة
- وسائل الشعوبية الاندلسية .
  - (١) الوسائل الحربية
  - (٢) الاضطهاد الفكري والعقائدي
  - (٣) الوسائل الثقافية والادبية
- التصدي العربي الاسلامي للشعوبية
- الخاتمة

جـ - من مظاهر الحركة الشعوبية في الاندلس

مقـــدمة

لا يختلف اثنان من المنصيفين بأن الشعوبية حركة عنصرية اعجمية قامت بها فئات في المجتمع العربي الاسلامي من اجل الترويج لافكار وفرضيات تحط من شأن العرب وتبخس دورهم التاريخي والحضاري . وهذه الحركة العنصرية كانت تعبر ، دون شك بوسائلها المختلفة عن موقف فكري واجتماعي واخلاقي تجاه الموروث الحضاري العربي الاسلامي ككل ، وتحاول استبداله بموروث أعجمي يختلف تماماً عن الاول في القيم والتقاليد والمثل والاصول .

والمعروف عن الشعوبية في العصور الوسطى الاسلامية انها نشطت اشد النشاط في الاقاليم الحدية ، وبصورة خاصة في العراق وفي الاندلس . اما العراق فيمثل الحد الشرقي للوطن العربي او للاقاليم العربية في الدولة العربية الاسلامية ، ولهذا شهد مجتمعه جملة حركات فكرية واجتماعية متباينة فغدا مرتعاً خصباً لتفاعلات سياسية فكرية بعضها ايجابياً وبعضها الآخر سلبي . أما الاندلس فهي اقصى ما وصلت اليه الدولة العربية الاسلامية باتجاه الغرب والشمال الغربي ، فكان العرب والمسلمون يتعرضون لمختلف التيارات المحلية القديمة المتواجدة قبل الفتح وبعده لعل اكثرها أثرا التيار الصليبي المذهبي . ومع تسليمنا بأن العروبة والاسلام كانا شيئين متلازمين ومتكاملين في نظر المجتمع الاسلامي آنذاك وحتى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي ، فان الذي يدخل الاسلام من الاعاجم كان يسمى عربياً في مجتمعه ، والتي تتزوج مسلماً كانت تغدو عربية في نظر مجتمعها في الاقاليم المفتوحة ، وحين دخل العديد من سكان البلاد المفتوحة الاسلام تعلموا العربية كأحد ابنائها ، وغدت ثقافتهم وفكرهم وولاءهم الى الدولة العربية الاسلامية ولغتها العربية وثقافتها ذات الوجهة العربية الاسلامية . . فاذا سلمنا بذلك مبدئياً لابد ان نلاحظ بأن

الهجوم الشعوبي في العراق اختلف من حيث الاولويات المستهدفة عن الهجوم الشعوبي في الاندلس ، ففي العراق كانت العروبة بمفاهيمها وقيمها مستهدفة اولا وقبل كل شيء ، ومن خلال ذلك تعرضت الشعوبية للاسلام . ولعل ذلك يعود الى موقع العراق باعتبارها الحد الشرقي للوطن العربي والبوتقة التي انصهرت فيها وتفاعلت عليها مبادىء وافكار تعود الى حضارات قديمة ووسيطة كان لابد ان تؤكد نفسها مرة اخرى بعد الفتوحات الاسلامية وتأسيس الدولة العربية الاسلامية ، كما ولابد لنا ان نعزو الهجوم الشعوبي على العروبة اولا في العراق الى تلك الظاهرة التي تؤكد نفسها المرة تلو الاخرى عبر عصور التاريخ القديمة والوسيطة والحديثة وحتى المعاصرة والتي يعبر عنها التاريخ بتلقائية عجيبة في جميع المراحل ، رغم اختلاف المفاهيم والمصطلحات ، الا وهي الصراع بين العرب والعجم . فالفرس بنظرتهم الاستعلائية العنصرية واطماعهم التوسعية عبر التاريخ انكروا اي فضل لجيرانهم العرب في ميدان الحضارة او السياسة . ولذلك تعجب كسرى يزدجرد حين دعاه الرسول (ص) الى دعوة الاسلام واستنكر ذلك اشد الاستنكار. ولنفس السبب كانت العرب بجميع قبائلها في الخليج العربي وفي نجد والحجاز واطراف الشام تتسقط اخبار الصدام مع الفرس في موقعة ذي قار ، حتى ان الرسول (ص) حين سمع بانتصار العرب استبشر خيراً وقال قولته المشهورة : «هذا اول يوم انتصف فيه العرب من العجم . وبي نصروا» . واستمر الصدام اثناء الفتوحات الاسلامية وبعد تأسيس الدولة العربية الاسلامية في حركات الشعوبية والزندقة والخرمية بعضها يعتمد على السلاح والآخر يعتمد على الفكر .

هذا في المشرق والعراق بخاصة . . اما في المغرب ، والاندلس بوجه خاص ، فبسبب من ظروف الاندلس وموقعها ومواجهتها للكيانات النصرانية في الشمال فان الشعوبية استهدفت ضرب الاسلام اولا ومن خلال ذلك ضرب العروبة . فاذا كانت الشعوبية في المشرق عنصرية استعلائية فان الشعوبية في المغرب والاندلس صليبية مذهبية ، ومما يؤكد ذلك اشتراك البابوية فيها ثم ماتلاها من

محنة محاكم التفتيش التي تروي محنة العرب والمسلمين المتنصرين الذين اجبروا على ترك عقيدتهم الاسلامية وانتمائهم العربي الاسلامي .

وسائل الشعوبية الاندلسية :

لقد عبرت الشعوبية في الاندلس ـ كمثيلتها الشعوبية في العراق ـ عن نفسها بوسائل متعددة ، منها : القوة المسلحة ، حيث قامت الامارات الاسبانية في الشمال والشمال الشرقي مدعومة من قبل نصارى اوربا والبابوية بالتوسع على حساب دول الطوائف الاسلامية في اسبانيا مستغلة انقسامهم وضعفهم . وبعد القضاء على السلطان العربي الاسلامي في الاندلس بدأت فترة الاضطهاد والتعسف ضد المسلمين ، وهذه تسمى محنة محاكم التفتيش . وهذه هي الوسيلة الثانية التي اتبعتها الشعوبية . اما الوسيلة الثالثة فهي الفكرية والثقافية حيث عبر الشعوبيون في الاندلس بواسطة الادب عن وجهات نظر معادية للاسلام والعروبة وموالية لحركة الاسترداد الاسبانية النصرانية من اجل القضاء على كل ما هو اسلامي او عربي في الاندلس .

أما حركة الاسترداد النصرانية[1] : La Reconquista فقد استطاعت مملكة نافار الاسبانية في اوائل القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي ان توحد الممالك الاسبانية النصرانية الكبيرة الثلاث نافار وليون وقشتالة في دولة واحدة . ورغم انّ هذه الوحدة الهشة لم تستمر بعده لانه قسم دولته بين اولاده قبيل وفاته مما ادى الى حروب اهلية بينهم ، الا ان هذه الوحدة نبهت أمراء اسبانيا النصارى الى قوتهم مقابل دول الطوائف الاسلامية المتناحرة في الاندلس . وقد استطاع ملك قشتالة فرناندو الاول ان يبدأ حركة الاسترداد

المسلحة ضد الاندلس فسقطت بيده اولى المدن الاسلامية سنة ٤٥٦ هـ / سنة ١٠٦٤ م ، ثم استمر في التوسع على حساب الارض العربية الاسلامية .

وقد سار ملوك قشتالة على نفس سياسة الاسترداد الاسبانية التي وضع اسسها الملك فرناندو الاول ، وكان الهدف هذه المرة الاستيلاء على مدينة طليطلة العربية المسلمة حيث كان يحكمها امراء مسلمون من بني ذي النون . وسقطت مدينة طليطلة سنة ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م على يد جنود قشتالة تساعدهم في ذلك قوات من امارات نصرانية اخرى مثل ليون وأرغون مما يدل على النزعة الصليبية القوية وراء حركة الاسترداد هذه .

وكان لابد لملوك دول الطوائف الاسلامية بالاندلس وقد ادركوا الخطر الصليبي الماثل امامهم ان يلموا شملهم الا ان قوتهم لم تكن لتجدي نفعاً ، ولهذا استعانوا بيوسف بن تاشفين امير المرابطين في المغرب الاقصى فعبر بجنوده الى الاندلس وانتصر على الاسبان في (معركة الزلاقة) المشهورة سنة ٤٧٩ هـ / سنة ١١٠٩ م .

ولكن في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي بدأت مملكة ارغون الاسبانية بالتطور والقوة على عهد ملكها الفونسو الاول الذي اعد العدة لتوسيع مملكته على حساب المسلمين كما تلقى معونة عسكرية من بلاد الفرنك (فرنسا) مما يؤكد ، مرة اخرى ، التحالف الصليبي ضد العروبة والاسلام . وقد حقق هذا الملك ما كان يهدف اليه بالسيطرة على سرقسطة سنة ٥١٢ هـ / ١١١٨ م . فغدت دويلات الطوائف الاسلامية عرضة لخطره في اية لحظة .

وكما حدث بعد احتلال طليطلة اثرت هذه اللطمة القوية بملوك المسلمين في الاندلس فافاقوا مرة اخرى من غفوتهم واستنجدوا هذه المرة بالخليفة الموحدّي يعقوب المنصور حيث عبر الى الاندلس وانتصر على الاسبان في (موقعة الأرك) المشهورة سنة ٥٩١ هـ / سنة ١١٩٤ م .

على ان الممالك الاسبانية النصرانية استفادت من خسارتها في معركة الارك

فوحدت من جهودها ونبذت خلافاتها وصولا الى الهدف الاول وهو محاربة اسبانيا المسلمة ودفع حركة الاسترداد قدما نحو الامام .

ولم تكن اسبانيا النصرانية تقف وحدها ـ كما يقول الدكتور عنان ـ ازاء هذا الهدف بل كانت البابوية والنصرانية كلها معها . وقد أسبغت البابوية الصفة الصليبية على هذا الصراع وكان البابا انوصان الثالث يرعى الحركة ويوعز الى الاحبار في جنوبي فرنسا ان يبثوا دعاية واسعة من اجل التطوع في هذه الحرب المقدسة . وقد اثمرت كل هذه الجهود في تحقيق نصر الاسبان في (موقعة العقاب) سنة ٦٠٩ هـ / سنة ١٢١٢ م التي ادت الى فتح الطريق امام مملكتي قشتالة واراغون للتوسع على حساب الاراضي الغربية الاسلامية في الاندلس التي غدت مفككة ومجزأة بسبب تنافس امراء المسلمين فيما بينهم . ولعل اهم مدينة سقطت في يد الاسبان هي مدينة اشبيلية سنة ٦٤٧ هـ / سنة ١٢٤٨ م بعد ان استطاعت الصمود اكثر من سنة ونصف السنة . وفي الوقت الذي كانت فيه الكثير من المجموعات الصليبية قد شاركت الاسبان في حصار اشبيلية نلاحظ تفكك الجماعات العربية الاسلامية في الاندلس ووقوفها موقف المتفرج ازاء الحصار ثم السقوط . بل اكثر من ذلك فان بعض حكام المسلمين ساعدوا ملك قشتالة وليون على الاستيلاء على اشبيلية . وهذا ما جعل حركة الاسترداد اسرع مما كان متوقعاً لها ، ولم تبق في اسبانيا في حوالي منتصف القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي غير مملكة غرناطة بيد العرب المسلمين .

لسد غدت مملكة غرناطة واميرها من بني نصر المعروف بابن الاحمر عائقاً في سبيل تقدم حركة الاسترداد الاسبانية . وقد وحدّت كل من قشتاله وارغون خططهما في سبيل القضاء على هذه المملكة ، خاصة وان الاحوال الداخلية المضطربة فيها والمنافسة على الحكم بين امرائها كانت تساعد على ذلك . وبالفعل فان جيوش النصارى الصليبية لم تتحرك نحو غرناطة الا بعد ان اشتعلت الحرب الاهلية فيها بين الامير ابو عبدالله محمد وبين عمه وتساقطت مدن المملكة الواحدة تلو الاخرى ، حتى حاصر الاسبان مدينة غرناطة . وقد رفض جنود

المدينة وفقهاؤها واعيانها الاستسلام وظلوا يدافعون عن مدينتهم قرابة السبعة اشهر ، الا انهُم اضطروا في النهاية الى التسليم سنة ٨٩٧ هـ / سنة ١٤٩١ م . ورغم تعهد الملوك الاسبان بتأمين الارواح والاموال واحترام العقيدة الدينية للمسلمين الا انهم لم يفوا بوعودهم هذه ، بل على العكس : غدت العقيدة الاسلامية ممنوعة واجبر المسلمون على تركها واعتناق النصرانية . ومايزال مؤرخو الاندلس يذكرون اللحظة التي غادر فيها الامير ابو عبدالله النصري مدينة غرناطة حيث بكى بحرقة شديدة فالتفتت اليه أمه الاميرة عائشة وقالت له قولتها المشهورة : «ابك مثل النساء ملكاً لم تستطع أن تدافع عنه كالرجال»!!

لقد كانت حركة الاسترداد الاسبانية حركة صليبية مأساوية[1] قاس منها السكان العرب المسلمون الأمرين ، كما دمرت فيها بعض حواضر المسلمين وما فيها من مظاهر الحضارة العربية الاسلامية . وهي ، من هذه الزاوية ، تعتبر حركة شعوبية كان هدفها محو اثر العرب والمسلمين الحضاري وازالة كيانهم السياسي في الاندلس .

بعد سقوط الدولة العربية الاسلامية في الاندلس بدأت المرحلة الثانية من المحنة وهي ما يسميها بعض المؤرخين المحدثين ماساة الموريسكيين (او العرب المتنصرين) والتي امتدت ما يزيد على القرن من الزمان من اواخر القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي الى اوائل القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر الميلادي . وهذا هو المظهر الثاني للحركة الشعوبية بالاندلس . وقد نظر العديد من مؤرخي اسبانيا المعاصرين الى ذلك الاضطهاد البربري والطغيان الهمجي الذي قاسى منه اهل الاندلس بعين الرضى والاقرار . ولم يكن نظام الحكم الاسباني الا اداة طيّعة للكنيسة المدفوعة بنزعتها الصليبية القديمة وتحث الناس على القضاء على البقية الباقية من اهل الاندلس بعد سقوط دولتهم . ونصف لنا رواية تاريخية ما حدث من اضطهاد مروّع في الاندلس ودور الكنيسة فيه :

«منذ أن استولى فردنياند على غرناطة كان الاحبار يطلبون اليه بالحاح ان

يعمل على سحق طائفة محمد من اسبانيا وان يطلب الى المسلمين الذين يودون البقاء اما التنصير او بيع املاكهم والعبور الى المغرب . . .»

وقد اشتدت الحملة الاسبانية الشعوبية بانشاء (ديوان التحقيق) أو ديوان التفتيش بدعم من الكنيسة والعرش ، وقد شملت ضحاياه اهل الاندلس كافة الذين تعرضوا لا بشع انواع الظلم والاضطهاد التي تنافي ابسط مبادىء العدالة .

وهكذا اغلقت المساجد وحظر على المسلمين اقامة شعائرهم وانتهكت عقيدتهم وبدأت عملية منظمة لتنصيرهم . ولم تكتف السلطة بذلك بل امرت بجمع كل ما يمكن جمعه من الكتب العربية ثم امر الكردنيال خمنيس باحراقها جميعاً ومنها الكثير من المصاحف البديعة الزخرف والاف من كتب العلوم والآداب . وتختلف الروايات في تقدير الخسارة نتيجة هذا العمل البربري الطائش ففي رواية ان عدد الكتب المحروقة بلغت مليون وخمسة آلاف كتاب وفي رواية ١٥٠ ألفاً وفي رواية ٨٠ ألفاً[١] . ويعلق احد المؤرخين المعاصرين على ما اقترفه الكردنيال خمنيس بقوله :

«ان هذا العمل المحزن لم يقم به همجي جاهل بل حبر مثقف وقد وقع لا في العصور الوسطى ولكن في فجر القرن السادس عشر وفي قلب أمة مستنيرة تدين الى اعظم حد بتقدمها الى خزائن الحكمة العربية ذاتها»

وقد استمرت عمليات مصادرة الكتب خاصة الدينية والشرعية منها وكذلك عمليات الاغراء بالتنصير واتخذ الاغراء اشكالا متعددة منها وعود بالهبات والمنح ومنها وعيد بالقتل والتشديد والتهجير. وجاء في رواية للمقري عن محنة التنصير :

«ان طاغية قشتالة وارغون صدم غرناطة صدمة واكره على الكفر من بقي بها من الامة . . ولو حضرتم من جبر بالقتل على الاسلام وتوعد بالنكال والمهالك العظام ومن كان يعذب في الله بانواع العذاب ويدخل به من الشدة في باب ويخرج من باب لأنساكم مصرعه وساءكم مفظعه وسيوف النصارى اذ ذاك على رؤوس الشرذمة القليلة من المسلمين مسلولة وافواه الداهلين محلولة . . .»[٢]

وهكذا فان الفرنج قد وضعوا السيف بالمسلمين ولم يتركوا خياراً لاحد فمن دخل دينهم تركوه ومن لم يدخل قتلوه . . .

هذه هي جوانب من الظاهرة الثانية التي اتصفت بها الحركة الشعوبية في الاندلس . وهي حالة مأساوية بربرية تعّرض لها اهل الاندلس ورغم ان بعضهم لم يستكينوا وساعدتهم ظروفهم على الثورة لدينهم وعروبتهم فان الغالبية الساحقة اضطرت صاغرة الى الاستجابة لاساليب السياسة الأسبانية فتنصرت تقيه او غير ذلك تاركة دينها وعروبتها وقيمها وثقافتها قسراً واكراهاً . وقد عبر الادب الاندلسي عن هذه المحنة وما سبقها من اغتصاب الاندلس اصدق تعبير وارقه فكان صدى للنكبات المؤلمة الكبرى .[3]

اما الوسيلة الثالثة التي عبر بها شعوبيو الاندلس عن انفسهم فكانت الفكر والثقافة والادب حيث اظهروا افكاراً معادية للعروبة والاسلام . على ان الهجمة الفكرية الشعوبية لم تظهر في الاندلس في عصر الخلافة الاموية التي تمثل «عصبية عربية مروانية» قوية ولكنها ظهرت في عصر الطوائف وهو عصر ضعف رابطة العروبة وبدايات انهيارها .

ان ذلك لا يعني ان الشعوبية لم تكن موجودة في عصر القوة ، اي في عهد الخلافة الاموية في الاندلس كما كانت موجودة في عهد قوة الخلافة العباسية في العراق ، فالصراع بين العرب والمولدين دق في بعض الاحيان على وتر شعوبي نجده في النقائض الشعوبية . كما ألف أحد مجهولي الهوية كتاباً باسم «الاستظهار والمغالبة على من انكر فضل الصقالبة» لعله من نمط الكتب الصغيرة التي ألفها الجاحظ وابن قتيبة في مسائل فكرية وحضارية أثارت مشادات جدلية في العصر العباسي . وليس من شك في أن الصقالبة في الاندلس والمغرب الاسلامي كالفرس في العراق والمشرق الاسلامي كانوا ذوي باع طويلة في الحركة الشعوبية الشوفينية وتغذية تياراتها المناهضة للعروبة والاسلام .

ولعل اقوى صوت شعوبي في الاندلس ، كما يرى الدكتور احسان عباس[1] ، هو صوت ابو عامر احمد بن غرسيه الذي كان من سبي أبناء النصارى ونشأ في

ظل مجاهد العامري احد الموالي الصقالية . كتب ابن غرسية رسالة نثرية ذات طابع شعوبي واضح حيث ذم العرب وانتقصهم وافتخر بالعجم اهله وقومه .
ويصف الدكتور عباس الرسالة بقوله :

«ان قيمة رسالة ابن غرسية في الادب الاندلسي ليست قيمة في ذاتها وانما هي بمقدار ما اثارته حولها من ردود وتدل كثرة الردود من جانب واحد على رسالة واحدة ان الشعور بالعروبة كان قوياً في الاندلس على مدى الزمن وان السند الشعوبي لم يكن على شيء من القوة الادبية» .

والواقع ان شعوبية ابن غرسية في افكارها واسلوبها لا تختلف عن شعوبية اهل المشرق من العجم فهو يزدري العرب . . كل العرب ويفتخر بالعجم كل العجم ، فهو لا يميز في فخره بين الاكاسرة الفرس وبين بني الاصفر او الروم (ذوي الارومة الرومية) وهم قومه .

يمجد ابن غرسية العجم فهم اقدم البشر واولهم - وهذا ما يذكرنا بشاهنامة الفردوسي - وهم ذوو النسب الغالي السري لا يصل الى شجاعتهم احد ، «فاذا قامت الحرب على ساق واخذت في اتساق . . شدهوا برنات السيوف وبربات الشنوف وبركوب السروج عن الكلب والفروج»!!

ويستطرد ابن غرسية في نزعته العنصرية فيتباهى بنزعة العجم الارستقراطية في الملبس والمسلك!! فهم لم يحترفوا الحرف المهينة ولاهم رعاة غنم ولا غراس فسيل بل هم «ذوو الآراء الفلسفية الارضية والعلوم المنطقية الرياضية . . . حبسوا انفسهم على العلوم البدنية والدينية لا على وصف الناقة الفدنية»[٢] .

وكعادة شعوبين المشرق يندد ابن غرسية بالعرب فيصغر من شأنهم ودورهم في التاريخ ، فهم رعاة ماشية حرفهم دنيئة يهتمون بالخمر والقيان يلبسون الخشن من الثياب ويأكلون اردأ المطاعم .

وكعادة الشعوبيين في المشرق الذين بدأوا حملتهم على العروبة والإسلام برفع «شعار التسوية» والعدالة وتستروا وراء هذا البرقع ليهاجموا كل قيم العروبة ومبادىء الاسلام ، فان ابن غرسية يبرقع وجهه الشعوبي البشع بأن يختتم هجومه

على العرب بمدح النبي محمد (ص)!! ولا أظن ان ابن غريسة هذا قد نسي او تناسى أن النبي محمد (ص) عربي هاشمي من قريش ومن الموطن الام لبلاد العرب . . ولكنها عادة الشعوبية في كل زمان ومكان ان تستر وراء شعارات وبراقع لا تلبث ان تنفضح وينكشف سرها[1] . فابن غرسيه هذا حين يفخر بالنبي محمد (ص) في خاتمة رسالته لا يشير الى نسبة العربي بل يقول :

«لكن الفخر بابن عمنا الذي بالبركة عمنا الابراهيمي النسب الاسماعيلي الحسب»!!

التصدي العربي الاسلامي للشعوبية :

وكما تصدى العلماء والمفكرون المسلمون في المشرق لمفاهيم الشعوبية العنصرية الخرقاء تصدى المفكرون على شعوبية ابن غرسيه ومن لف لفة . فقد رد عليه ابو جعفر بن الجزار وابو جعفر احمد بن الدودين البلنسي وابن من الله القروي وابن ابي الخصال الذي سمى ردّه (خطف البارق وقذف المارق في الرد على ابن غريسة الفاسق) . ومما يدل على قوة تيار العروبة في الاندلس والمغرب إستمراريته ان الردود على المفاهيم الشعوبية قد استمرت لفترة طويلة فمن رد على ابن غرسيه بعد زمن طويل ابو يحيى بن مسعدة في عصر الموحدين والفقيه ابو مروان عبدالملك بن محمد الاوسي وابن الفرس وعبدالحق بن فرج وابو الحجاج البلوي .

ويلاحظ ان ابن الدودين البلنسي يفتتح رسالته ردّه على ابن غريسة بالصاق اشنع الصفات به مثل : الجهول المارق والمرذول المنافق ويتاسف ان ليس هناك من رجال ذوي حمية ليعاقبوه على ما تورط فيه من ذم العرب . ثم يبدأ ابن الدودين البلنسي بالرد على المعايب التي ألصقها ابن غرسيّه بالعرب واحدة بعد اخرى ونقطة فنقطة . وعلى سبيل المثال لا الحصر يرد ابن الدودين البالنسي على افتخار ابن غرسية بفروسية العجم ، فينزعها منهم ويضيفها للعرب ويجد المجال واسعاً في تاريخ العرب وتراثهم حول فروسية العرب :

«مجالسهم السروج وريحانهم الوشيج وموسيقاهم رنات الردينيات»

وينتهي ابن الدودين من رسالته بكشف جهل ابن غرسيّه الذي فضح عورات قومه الأعاجم بضعف نظره وقصور منطقه وعصبيته التي اعمته عن الحقيقة .

اما ابن مَن الله القروي فيحاول ان يرد على ابن غرسية رداً دقيقاً واكثر تأثيراً من سلفه ابن الدودين . فهو يندد بابن غرسيّه الاعجمي لقلة وفائه واخلاصه للعرب الذين ربوه وهو صغير وعنوا بثقافته وتعليمه اللغة التي يستعملها للهجوم على العرب !! وهذه نقطة نالت في الصميم من ابن غرسية . ولهذا ينتقل من ذلك الى القول بأن ليس للوفاء في العجمية رسم ولا للسخاء بالرومية اسم . ثم يفاخر ابن من الله القروي ببأس العرب وشجاعتهم وكسرهم للقياصرة والاكاسرة وغزوهم للروم في القسطنطينية .

ويعير ابن من الله القروي أهمية كبيرة للنخوة والغيرة العربية على الشرف والعرض والسمعة الحسنة وحين يقارن ذلك بما لدى الاعاجم من هذه المعاني يرى انها ضئيلة ولهذا يقول لابن غرسية :

«انتم كما وصفت ملس لمس ، لا تغيرون ولا تغارون ، ولا تمنعون ولا تمتنعون ، قلوبكم قواء ، وافئدتكم هواء ، وعقولكم سواء قد لانت جلودكم ، ونهدت نهودكم ، واحمرت خدودكم ، تحلقون اللحى والشوارب ، وتتهادون القبل في المشارب» .

كما لا ينسى ابن منّ الله ان يذكر مآثر العرب في العلوم وفضلهم في معرفة المواقيت والشهور وكذا في الموسيقى والغناء ، واشار الى عدم نبوغ الاعاجم في مثل هذه العلوم .

«وظهر عجز القوم [العجم] وبان انهم اغمار ليس فيهم الاحمار»

وطبيعي فان ردود الفعل العربية على هجمات الشعوبية كانت احياناً تتسم بالعنف كرد فعل لعنف الهجوم الشعوبي وتنكبه جادة المنطق والصواب ، ولهذا نراها لا تخلو احياناً من السباب الواضح والغمز المبطن .

وقد شارك بعض رجال الدين النصارى في هذه الحملة ، ذلك ان بعض

رجال الاكليروس صعب عليهم ان يروا الشباب المسيحي والمثقفين الاسبان يتكلمون العربية ويتقنون آدابها ويهملون اللغة اللاتينية وهي لغة الدين المسيحي آنذاك . فأخذ الكهنة المتشددون ، خاصة من المولدين والصقالبة ، يبثون الدعاية ضد الاسلام والعرب المسلمين ويلصقون بالنبي العربي اشنع التهم . وقد ظهرت حملة شعبية عنيفة كرد فعل ضدهم خاصة بين جماهير المسلمين . كما وان السلطة العربية الاسلامية لم تتردد في معاقبة هؤلاء المتشددين بسبب تهجمهم على الاسلام والرسول الكريم (ص) . ولكن هؤلاء المتشددين وجدوا المجال مفتوحا امامهم بعد ضعف السلطة الاسلامية وقوة حركة الاسترداد .

الخاتمة :

اذ كانت الشعوبية في الاندلس قد استطاعت بالوسائل الحربية (حركة الإسترداد الصليبية) او بوسائل القهر والاجبار (محاكم التحقيق او التفتيش) ان تحقق مكاسب عديدة ضد الاسلام والعروبة في الاندلس . . فإنها ، وعلى الصعيد الفكري - وهو الأهم - لم تنجح النجاح الذي كانت تخطط له . فقد بقيت الثقافة والفكر والعلوم في الاندلس عيالا على الثقافة العربية الاسلامية . وما ان اطمئن النظام الاسباني الجديد على نفسه حتى عاد الى علوم العرب المسلمين ومعارفهم يجمعها ويبحث عنها ويترجمها واستمرت جامعات الاندلس تدرس العلوم الاسلامية التي انتقلت في عصر النهضة الى اوربا . ويحفل القاموس الاسباني اليوم بالعديد من المفردات العربية التي تدل دلالة واضحة على الاثر العربي في اللغة والثقافة في اسبانيا . بل ان هذا الاثر تعدى ذلك الى كافة مظاهر الحضارة الاسبانية . وعلى هذا يمكننا القول أن الشعوبية لم تستطع تحقيق اهدافها المهمة في الاندلس فحينما قابل الفكر العربي الاسلامي الفكر الفرنجي كانت الغلبة للأول واعترف الثاني بضرورة اعتماده على الاول اذا ماراد ان ينمو ويزدهر . ولهذا نلاحظ ان السلطة الاسبانية نفسها بعد فترة من المحنة وحركات التنصير وحرق الكتب تعمد الى جمع ما تبقى من هذه الكتب وتعتني بها وتشجع الكتابة في المعارف الاسلامية لادراكها اهميتها الحتمية في التقدم . وكما تغلب الفكر العربي - الاسلامي على شعوبية المشرق العنصرية تغلب الفكر العربي الاسلامي على شعوبية المغرب المذهبية الصليبية .

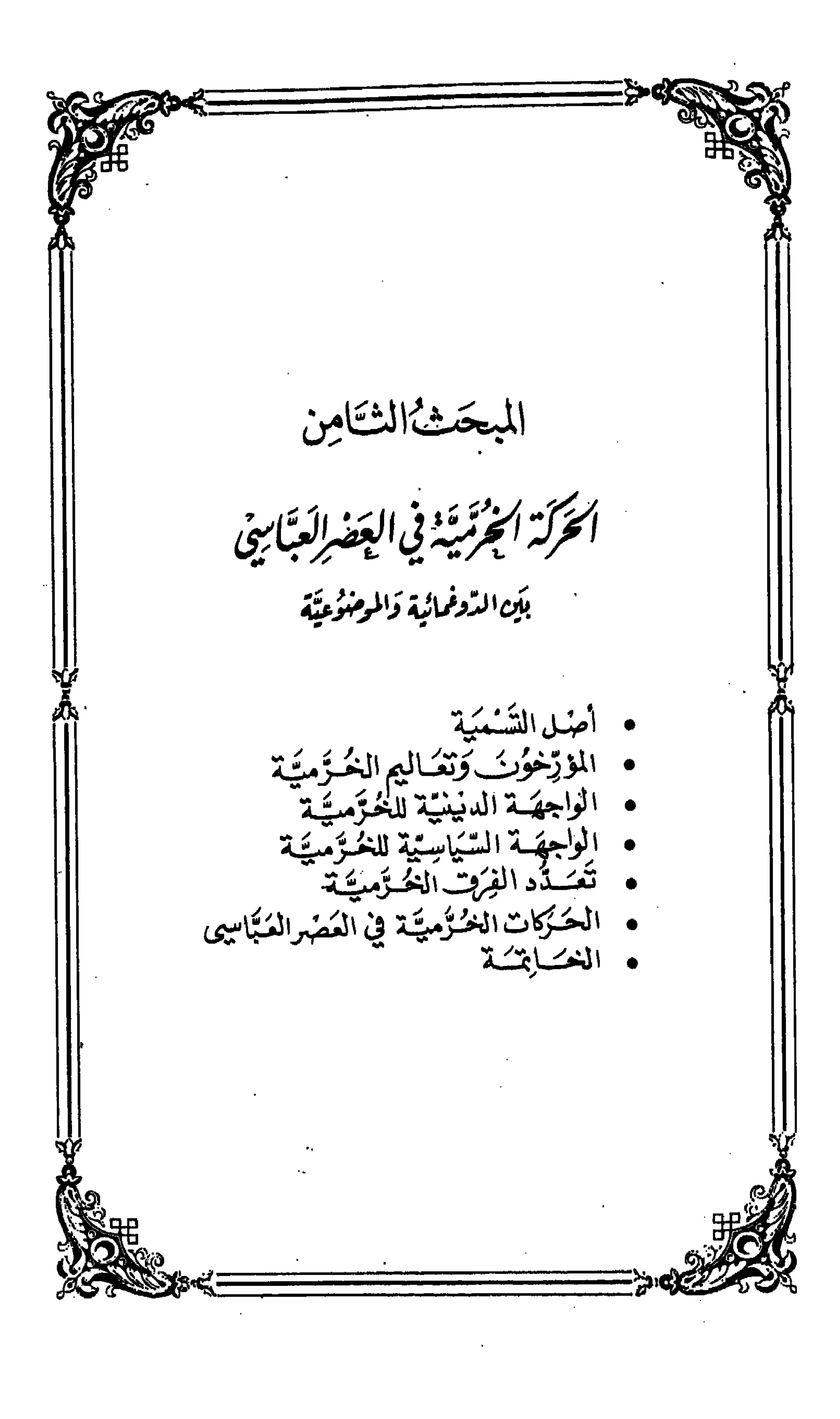
(١) حول الحركة الاسترداد الاسبانية انظر ابن عذارى ، البيان المغرب باريس ١٩٣٠ . . محمد عبدالله عنان ، دول الطوائف ، القاهرة ١٩٦٩ . ـ نفس المؤلف ، عصر المرابطين والموحدين ، القاهرة ١٩٦٤ التواقي ، مأساة انهيار الوجود العربي بالاندلس ، الدار البيضاء ١٩٦٧ .

(١) محمد عبدالله عنان ، نهاية الاندلس وتاريخ العرب المتنصرين ، القاهرة ١٩٦٦ محمد حتاملة ، محنة مسلمي الاندلس ، عمان ١٩٧٧ . نفس المؤلف ، التنصير القسري لمسلمي الاندلس . . ، عمان ، ١٩٨٠ .

(١) عنان ، نهاية الاندلس ، ١٩٥٨ ص ٣٠٠
(٢) المقري ، أزهار الرياض ، الجزء الاول ص ٧٠ فما بعد
(٣) مصطفى الشكعة ، الادب الاندلسي ، بيروت ، ١٩٧٤ . ـ احسان عباس . تاريخ الادب الاندلسي بيروت ١٩٧٤ .

(١) احسان عباس ، تاريخ الادب الاندلسي ، بيروت ١٩٧٤ ص ١٧١
(٢) عبدالسلام هارون ، نوادر المخطوطات ، م٣ ،

(١) راجع : M. Guidi, الشعوبية بين مسلمي الاندلس ، ZDM, 63, 1889
J. T. Monroe, The Shu'ubiyya in al-Andalus, Berkeley, 1970
R. P. Mottahedeh, The Shu'ubiyah..., I.J.M.E.S., 1976.



المبحث الثامن

الحركة الخرّمية في العصر العباسي

بين الدوغمائية والموضوعية

- أصل التسمية
- المؤرّخون وتعاليم الخُرّمية
- الواجهة الدينيّة للخُرّميّة
- الواجهة السّياسيّة للخُرّميّة
- تعدّد الفرق الخُرّميّة
- الحركات الخُرّميّة في العصر العبّاسي
- الخاتمة

المبحث الثامن

الحركة الخُرَّمِيَّة في العصر العبَّاسي

بين الدّوغمائية والموضوعيَّة

يحلو لبعض المؤرخين ممن يستندون في تفسيراتهم على «المادية الجدلية» ويبنون فرضياتهم على ما يُسَمّى «بنمط الإنتاج الآسيوي» الذي يفترض مراحل قسرية لا حياد عنها لتطور المجتمع البشري.... يحلو لهؤلاء أن يصفوا الحركة الخُرَّمية بأنها حركة «تحررية» موجهة ضد الطبقات السائدة وضدّ الخلافة العباسية. وإن هؤلاء الخُرَّميين قادوا خلال «أكثر من عشرين عاماً كفاحاً بطولياً تحررياً قاسياً ضد الخلافة»[1]... والأكثر من هذا يبتدع هؤلاء المؤرخون «برامج اجتماعية ثورية محدودة» وينسبونها للخُرَّمية التي - حسب زعمهم - «كانت تدعو إلى مقاومة الظلم والاستغلال بالامتناع عن إطاعة الإقطاعيين والسلطة ورفض الضرائب» المفروضة «بأساليب جائرة قاسية في الاستغلال والتسلط»[2].

وسنحاول هنا التوضيح بأن هذه النظرة الدوغمائية أخذت من تاريخ الخُرَّمية نتفاً وتفاريق تلائم وجهة نظرها الملتزمة، وافتقرت إلى الوحدة الموضوعية وأهملت الظروف الذاتية لنشوء هذه الحركة؛ فأعطت بذلك صورة ممسوخة مضللة، ولم تتوصل إلاّ إلى نتائج زائفة.

أصل التسمية

اختلف المؤرخون في معنى الخُرَّميّة ودلالتها. وقبل أن نستطرد في تحليل ما أوردوه لا بدّ لنا أن نقول بأن الخُرَّميّة فرقة إيرانية، ولذلك فهي تحمل اسماً

(١) بونياتوف: حول مصطلح خرّم، مجلة الثقافة الجديدة، العدد ٢٧، ص ٣٩. - بيكولفسكايا: الحركة المزدكية، مجلة أخبار المجمع العلمي السوفيتي، العدد ٣، ١٩٤٤.

(٢) بونياتوف: حول مصطلح خرّم، مجلة الثقافة الجديدة، العدد ٢٧.

فارسيا استعمل أول ما استُعمل في بلاد إيران. وهناك أربعة آراء حول أصل التسمية:

الرأي الأول -

ويقول أن كلمة (خُرَّميَّة) تعود إلى اسم مكان قريب من أردبيل في إقليم أذربيجان[٣] وهذا الرأي لا تسنده روايات متقدمة موثوق بها، ولا تشير إليه مصادرنا الجغرافية الأولى، بل يرد ذكره في ياقوت الحموي وهو مصدر متأخر. فإذا كان هناك موقع بهذا الاسم شهد ولادة الخُرَّميّة، فلماذا لم يذكره المؤرخون المعاصرون؟ ثم هناك عدة مناطق في إيران تحمل اسم « خُرَّم » كصفة سابقة لاسمها، ولا تقتصر هذه الصفة على هذه المنطقة المزعومة من أذربيجان. وأخيراً وليس آخراً فإن الخُرَّميّة لم تظهر لأول مرة في منطقة أردبيل الأذربيجانية بل إنها، كما تشير مصادرنا التاريخية، ظهرت في مناطق إيرانية مثل خُراسان والجبال وأقاليم بحر قزوين.

ولذلك فإن هذا الأصل لتسمية فرقة الخُرَّميّة، والذي يسانده العديد من أصحاب التفسير المادي للتاريخ باعتباره التفسير الأسلم الذي ينفي عن الخُرَّميّة صفة الاستهتار والمجون. إن هذا التفسير لا يمكن الأخذ به.

الرأي الثاني -

يرجح هذا الرأي بأن الاسم اشتقّ من (خورامة) زوجة مزدك[٤] حيث جاء في كتاب (سياسة نامة): «**إن زوجة مزدك خورامة ابنة فادة، هربت مع اثنين من المدائن، وظهرت في منطقة الري، ودعت الناس إلى تعاليم زوجها، وانتمى مختلف الناس إلى هذه العقيدة وسمّاهم الناس (الخُرّم دينيين)**». وهذا الرأي مرفوض حيث لا يشير إليه إلاّ نظام المُلك في كتابه آنف الذكر.

(٣) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ١٤١، ١٤٩، ١٩٧٤.

(٤) ياقوت الحموي: معجم البلدان. جـ ٧، ص ٣٦٢، طبعة بيروت.

الرأي الثالث :-

وهو الرأي الذي يربط مصطلح خُرَّم باسم النار، ففي اللغة الفارسية تعني خور الشمس، وباللغة الأرمنية تعني النار[٥]. وهو تخريج مرفوض حيث لا يرد في مصادرنا التاريخية على الإطلاق، هذا إضافة إلى أن المنطق التاريخي لا يقبله ذلك، لأن العديد من الفرق الإيرانية عبدت النار، وعندئذ لا بد أن ندخل الزرادشتية وغيرها من الفرق ضمن نطاق الخُرَّميّة!!

لقد أورد هذا التخريج المستشرق بونياتوف في محاولة منه لينزّه الخُرَّميّة عن صفة المرح واللذة، فهو يؤكد صعوبة اعتبار الخُرَّميّة « مرحين جداً » ذلك «لأن أية حركة تحررية تترافق مع السكر والمجون يُكتب لها الفشل مُسبقاً »... وهكذا يبني بونياتوف تخريجه هذا دون أن يستند إلى مصادر تاريخية. ولنا بعد ذلك أن نسأل هل نجحت الحركة الخُرَّميّة؟ ولماذا؟

الرأي الرابع -

وهو الذي يعتبر اشتقاق الخُرَّميّة من اصطلاح « خرم - دين » وهو تعبير فارسي أطلقه أتباع هذه الفرقة على أنفسهم بمعنى أتباع « الدين الممتع » دين الانشراح واللذة والفرح. أو كما يقول ابن الجوزي « الدين المستلذّ الذي يرتاح الإنسان إليه »[٦].

ويرى صديقي[٧] أن هذا التخريج هو الأكثر قبولاً ذلك أن هذا التقليد كان متواجداً بين الإيرانيين. فالزرادشتية كانت تُسمّى (ڤية - دين) أي الدين الصحيح، كما سمُي بعض المبشرين الذين سبقوا

(٥) نظام المُلك: سياسة نامة، ص ٢٦١ ، طبعة طهران. - برنارد لويس: أصول الإسماعيلية، ص ١٩٩ - ٢٠٠ ، طبعة مكتبة المثنى ، بغداد.

(٦) ابن الجوزي: تلبيس أبليس، ص ١٠٢ - ١٠٣.

(٧) Sadighi: **Les Mouvements Religieux Iraniens du IIè et IIIè Siècles de L'Hegire**, P.195, Paris, 1938.

مزدك تعاليمهم (ديرست - دين) أي الدين الحق. ويرى بعض المؤرخين أن المزدكية كانت تُسمى في العهد الساساني «خرم دين» ثم تطور هذا الاسم في العهد العربي الإسلامي إلى «خرمدينية» ثم اختصر الاصطلاح إلى «خرّميّة»[8].

وقد أكد على هذا الاشتقاق العديد من المؤرخين وكتّاب الفرق الأوائل حيث ربطوا بين كلمة (خرم) ومعنى اللذة والارتياح والفرح[9]، بل ذهب بعضهم أبعد من ذلك: فربط الكلمة بالمجون والاستهتار والتحرر من القيَم الاجتماعية المتعارف عليها. وفيما عدا الدكتور صديقي الإيراني أيّدَ العديد من المؤرخين المحدثين هذا الرأي الأخير. فقد أشار فان فلوتن إلى أن (خُرّميّة) تعني دين اللذة وتبعه ولهازون بالقول بأنها تعني المَيل للإباحية[10].

المؤرّخون وتعاليم الخُرَّميّة

تعترض الباحث في عقيدة الخُرّميّة عقبة رئيسية هي قلّة الروايات التاريخية من جهة، ثم تناقُض هذه الروايات من جهة أخرى. على أن الباحث المتمعن يستطيع أن يخرج من هذا الخلط بصورة لا بأس بها عن عقيدة هذه الحركة. ولا بدّ لنا أن نقول بدءًا بأن الخُرّميّة هي خليفة المزدكية. كانت قد حوربت في العهد الساساني من قبَل السلطة السياسية ومن قبَل رجال الدين الزرادشت، ولذلك وبمرور الزمن تغيرت العقيدة المزدكية وتبدلت... ثم انتشر الإسلام في بلاد إيران واتصل أتباع المزدكية الجديدة (الخُرّميّة) بالإسلام وتعاليمه، وحاولوا أن يوفقوا بين تعاليمهم وبعض تعاليم الإسلام، وبمعنى أدق

---

(٨) راجع نفس المصدر السابق.

(٩) السمعاني: كتاب الأنساب، ص ٧٢، طبعة لندن ١٩١٢. - البغدادي: الفَرق بين الفِرق، ص ٢٥٩. - ابن خلدون: العبر، جـ ٣، ص ٢٥٦. وقد أخطأ ابن الأثير حين اعتبر معنى خرّم هو (الفرج)!!.

(١٠) فان فلوتن: السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات، ص ٤٩، القاهرة ١٩٣٤. - ولهاوزن: الدولة العربية وسقوطها، ص ٤٠٧ فما بعد، القاهرة ١٩٥٨.

أن يتبرقعوا ببرقع إسلامي من أجل التمويه على الناس وللحفاظ على حركتهم من الاندثار،وهذا ما لاحظه المقدسي[11] بوضوح حين قال: **إن الخُرّميّة فرقة إيرانية ثنوية ولكنها تختفي تحت برقع إسلاميّ مزيّف.**

لقد أدرك العديد من المؤرخين الرواد وكتّاب الفرق العلاقة بين المزدكية والخُرّميّة، رغم أن بعض الروايات التي أوردوها فيها غموض وتخليط والتباس. فالمسعودي مثلاً يدرك العلاقة بين الخُرّميّة والعقيدة الثنوية. والنوبختي يرى أن هناك ارتباطات عقائدية معيّنة بين الخُرّميّة من جهة. وبين المانوية والمزدكية من جهة أخرى. ويؤكد السمعاني[12]:

> **أن الخُرّميّة يرتبطون بفرقة باطنية تُسَمّى (خرمدينية) وهؤلاء يشبعون جميع شهواتهم دون وازع أو قيد، ويحللون المحرّمات مثل الخمرة والزواج من الأقرباء المقرّبين والملذات الأخرى. وهذا ما يفعله المزدكية الذين يقولون بمشاعية النساء، ويحللون المحرّمات، ولذلك سُمّوا خُرّميّة، حيث كان هذا الاسم يُطلق على المزدكية.**

إن هذا الارتباط بين الخُرّميّة والمزدكية الذي أدركه السمعاني؛أشار إليه كذلك ابن الجوزي[13] حين قال عن الخُرّميّة:

> **«إن اسمهم (الخُرّميّة) هو نفس اسم المزدكية، لأن لهم نفس العقيدة مع بعض الاختلاف في التفاصيل».**

أما البغدادي فحين يتكلم عن الخُرّميّة يقول: **إن بعضها ظهر قبل الإسلام وهي (المزدكية) وبعضها ظهر في الإسلام وهي (الخرمدينية).** وفي مجال آخر يقول البغدادي:**إن الفقهاء قضوا بألاّ تقبل الجزية من المزدكية لأنهم انشقوا عن ديانة المجوس، واستحلّوا المحرّمات، وحرّموا الحلال، واعتبروا النساء**

---

(11) المقدسي: البدء والتاريخ، جـ ٣، ص ١٤. كذلك جـ ٤، ص ٢٤.

(12) المسعودي: التنبيه والإشراف، ص ٣٥٣. - النوبختي: فرق الشيعة، ص ٤١. - السمعاني: كتاب الأنساب، ص ٧٢ فما بعد.

(13) ابن الجوزي: تلبيس أبليس، ص ١٠٢.

والأموال ملكاً مشاعاً. إن كلام البغدادي يظهر بوضوح بأن الفقهاء قد أخذوا بنظر الاعتبار المزدكية، وهذا يعني وجودها في الفترة الإسلامية وأن أتباعها قد أصبحوا يحملون اسم الخُرَّميَّة.

إن البغدادي يتكلم عن الخُرّميّة والمزدكية وكأنها شيء واحد، وهذا يعني أنها مسميان لفرقة واحدة. وهذا يظهر كذلك في الشهرستاني الذي يضع الخُرّميّة ضمن المزدكية، وفي الأسفراييني الذي يعتبر (الخرمدينية) و(البهافريدية) من الفِرَق المتفرعة عن المزدكية[١٤].

يتبين مما ذكره مؤرخونا بأن الارتباط واضح في أذهانهم بين المزدكية القديمة والخُرَّميَّة الجديدة، على أننا نستطيع أن نضيف بأن الخُرّميّة لم تكن نسخة طبق الأصل من المزدكية؛ بل هي مزدكية بثوب جديد حاولت أن توفق بين المزدكية وبين آراء العصر الجديد الذي ظهرت فيه؛ في محاولة منها للظهور بمظهر أكثر معاصرة، وبالتالي أكثر قبولاً من قبَل المجتمع الذي تعيش فيه. ولهذا السبب يُسمّي بعض المؤرخين المحْدَثين الخُرّميّة باسم المزدكية الجديدة أو مزدكية متطورة[١٥]. وسنحاول أن نتعرف على العقيدة الخُرّميّة من خلال تقسيمها إلى واجهتين رئيسيتين: الأولى دينية، والثانية سياسية.

الواجهة الدينيّة للخُرَّميَّة

أشرنا سابقاً إلى أن الخُرّميّة ليست مزدكية صرفة، ولكنها مزدكية متطورة أخذت بعض تعاليم المزدكية وطوّرتها تبعاً للظروف الجديدة التي مرت بها في العصر العربي الإسلامي. وبمعنى آخر فإن الخُرّميَّة لم يطبّقوا تعاليم مزدك بحذافيرها بل غيّروا فيها وبدّلوا. وعلى ذلك فلا يمكننا - كما فعل بعض المؤرخين - أن ندافع عن الخُرّميّة بالرجوع إلى تعاليم مزدك الأخلاقية أو

(١٤) البغدادي: الفَرق بين الفِرق، ص ٢٥٩. - الأسفراييني: التبصير بالدين، ص ٦٢. - الشهرستاني: الملل والنحل، جـ ١، ص ١٥٢.

(١٥) عبد العزيز الدوري: العصر العباسي الأول، ص ٣٧. - سيمينوف: تاريخ العصور الوسطى، ص ١٣٣.

الاجتماعية النظرية والعكس بالعكس، حيث لا يمكننا أن نتهم الخُرّميّة بتهم ألصقت بالمزدكية في العهد الساساني، بل إننا سنأخذ آراء المؤرخين الروّاد الذين شاهدوا الخُرّميّة ووقفوا على عقائدهم.

ولعل أكثر صفة رددها المؤرخون عن الخُرّميّة هي إباحة النساء، فقد زار المقدسي بعض مناطق الخُرّميّة فقال:

«ووجدنا منهم من يقول بإباحة النساء على الرضا منهن، وإباحة كل ما يستلذّ النفس وينزع إليه الطبع ما لم يعد على أحد بضرر»[16].

ويقول البغدادي عن المقنّعية الخُرّميّة:

«يستحلّون الميتة والخنزير وكلّ واحد منهم يستمتع بامرأة غيره»[17].

وأكد ابن الأثير:

«إن الرجل منهم (الخُرّميّة) ينكح أمه وأخته وابنه»[18].

وحين يتكلم البغدادي عن البابكية الخُرّميّة يقول[19]:

«كان لهم في جبلهم ليلة عيد يجتمعون فيها على الخمر والزمر وتختلط فيها رجالهم ونساؤهم؛ فإذا أطفئت سُرُجُهُم ونيرانهم احتضن فيها الرجال والنساء على تقدير من عزيز».

ويشير ابن الجوزي إلى نفس الظاهرة حين يقول[20]:

«فقد بقي من البابكية جماعة يقال أن لهم ليلة في السنة تجتمع فيها رجالهم ونساؤهم فيطفئون السرج يتناهضون للنساء فيثب كل رجل منهم إلى امرأة».

---

(١٦) المقدسي: البدء والتاريخ، جـ ٥، ص ٣٠.

(١٧) البغدادي: الفَرق بين الفِرق، ص ٢٥٩.

(١٨) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ ٥، ص ١٨٤.

(١٩) البغدادي: الفَرق بين الفِرق، ص ٢٩٦.

(٢٠) ابن الجوزي: تلبيس أبليس، ص ١٠٤.

وذكر المقدسي أن بابكاً الخُرّمي كان يفعل بزوجات الأسرى أمام أعين أزواجهن. «وكذا كان الملعون (بابك) يفعل إذا أسرهم مع حرمهم»[٢١].

ولذلك وصم المؤرخون الخُرّميّة «باستحلال الحرمات».

أما الصفة الثانية فهي اغتصاب الأملاك حيث وعدت زوجة جاويدان أتباعها أثناء تنصيب بابك زعماً بأن بابكاً «سيملك الأرض ويقتل الجبابرة ويرد المزدكية» وأن المازيار «أمر أكرة الضياع بالوثوب بأرباب الضياع وانتهاب أموالهم»[٢٢]. ولذلك فإن ما يشير إليه بعض المؤرخين المحدَثين من أن الخُرّميّة دعت إلى «نوع من اشتراكية الأرض» أو «مشاعيتها» ليس له ما يؤيده تاريخياً، ولهذا السبب لم يكن الفلاحون متحمسين للانضمام للحركة الخُرّميّة كحركة بابك مثلاً. وأكثر من ذلك يؤكد صديقي بأن مشاعية الممتلكات لم تُطَبَّق حتى في أيام قباذ الذي أيد لبعض الوقت الحركة المزدكية[٢٣].

وأكبر الظن أن المؤرخين المحدَثين وقد لاحظوا ندرة النصوص حول مشاعية الأرض لدى الخُرّميّة، رجعوا ذلك إلى ما أورده المؤرخون الرواد حول المزدكية وطبّقوها على الخُرّميّة. يقول الشهرستاني:

«وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال، ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال أحلّ النساء، وأباح الأموال، وجعل الناس شركة فيها...»[٢٤].

وذكر البيروني أن مزدك دعا إلى:

«اشتراك الناس في الأموال والحرم»

وقال الطبري عن المزدكيين:

---

(٢١) المقدسي: البدء والتاريخ، جـ ٦، ص ١١٦.

(٢٢) راجع: المبحث التاسع من هذا الكتاب، (البابكية والتفسير المادي للتاريخ).

(٢٣) Sadighi: Op. Cit., PP. 200 – 201.

(٢٤) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ ١، ص ٢٤٩.

« وزعموا أنهم يأخذون للفقراء من الأغنياء... وأنّ من كان عنده فضل من الأموال والنساء والأمتعة فليس هو بأولى من غيره »[٢٥].

وواضح أن المنطق العلمي لا يسمح بتطبيق ما أورده مزدك على الخُرّميّة، فالأخيرة لم تدع إلى مشاعية الأرض بل إن بابكاً كان ينوي اغتصاب الأرض وامتلاكها، وأن المازيار حرّض الفلاحين على اغتصاب الأرض بالقوة من أصحابها ونهب ممتلكاتهم!!

والصفة الثالثة التي نُسبت إلى الخُرّميّة هي الحلول والتناسخ. يقول الطبري: ان بابكاً ادّعى « بأن روح جاويدان دخلت فيه ». وأشار ابن النديم أن بابكاً كان يقول لمن استغواه أنه إله. ويؤكد ذلك ابن الأثير حين يقول عن الخُرّميّة « وتعتقد بحلول الله في آدم ونوح وهلم جرا إلى أبي مسلم المقنّع » ولا شك فإن هذه الأقوال وغيرها تشير بوضوح إلى اعتقاد الخُرّميّة ليس بعقيدة التناسخ فحسب بل بالتجسيد كذلك[٢٦].

أما الصفة الرابعة التي تؤكد عليها الخُرّميّة فهي ضرورة معرفة الزعيم أو رئيس الفرقة. بل إن النوبختي والشهرستاني يؤكدان بأن معرفة الزعيم كانت واجباً وضرورة لازمة تأتي قبل أية عبادات أو فرائض أخرى، بل إن معرفته تعفي الفرد من أتباع الخُرّميّة من كل الواجبات الدينية[٢٧]!!

وتأتي « الثنوية » صفة خامسة يتفق عليها مؤرخو الخُرّميّة. فقد اعتقدت الخُرّميّة كالزرادشتية بإلهين: النور والظلمة، ويشير الشهرستاني إلى أن « النور يعمل بالقصد والاختيار، والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق، والنور عالم حسّاس، والظلام جاهل أعمى » ومن أجل تطهير النفس سَنّت المزدكية

---

(٢٥) الطبري: تاريخ، جـ ٣، ص ٨٨٦. - البيروني: الآثار الباقية عن القرون الخالية، ص ٢٠٩.

(٢٦) Sadighi: Op. Cit., P. 206.

(٢٧) نفس المصدر السابق، ص ٨٠٢.

وتبعتها الخُرّميّة شريعة «قتل النفس لتخليصها من الشرّ ومزاج الظلمة»[٢٨].

وأخيراً لا آخراً اعتبر الخُرّميّة رؤساءهم أنبياء وادّعوا:

«أن الرسل يأتون تترى بعد رسول الله ﷺ وأنهم لا ينقطعون»[٢٩].

بل إنهم - أكثر من ذلك - توقعوا عودتهم ثانية. ولا بدّ لنا أن نشير إلى أن تعاليم مزدك لا تذكر شيئاً عن «المنقذ المنتظر» ولكنها موجودة لدى الزرادشتية قبل ظهور الخُرّميّة بقرونٍ عديدة[٣٠]. على أن تَوَقُّع البطل المنقذ تراث مشترَك بين شعوب عديدة في الشرق والغرب، فقد كانت القبائل اليمانية تتوقع ظهور (منصور اليمن) أو (منصور حِمْير) وكانت تميم تتوقع بروز (التميمي المنتظر)... وهكذا كانت القبائل العربية السورية تنتظر مجيء (السفياني المنتظر) كما ادعى الثائر العلوي محمد النفس الزكية بأنه (المهدي المنتظر)[٣١]!!

الواجهة السّياسيّة للخُرّميّة

إذا كانت المزدكية في تعاليمها تنهى الناس عن القتال «فأباحت الأموال وأحلّت النساء كوسيلة من وسائل (العدالة والسلام)» كما أشار إلى ذلك الشهرستاني حين قال:

«وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال. ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال أحل النساء وأباح الأموال».

فإن الخُرّميّة - العقيدة المتطورة عن المزدكية - قد خالفت المزدكية وذهبت أبعد من ذلك في تطوير عقيدتها، حيث يقول المقدسي عن الخُرّميّة:

(٢٨) كريستنسن: إيران في عهد الساسانيين، ص ٣٦٦.
(٢٩) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص ٤٣٨.
(٣٠) Sadighi: Op. Cit., P.212.
(٣١) راجع عن هذا الموضوع: F. Omar: The Abbasid Caliphate, Baghdad, 1969.

« ويتجنبون الدماء جداً إلا عند عقد راية الخلاف ».

بل إن ابن النديم أوضح ذلك تماماً حين قال:

« أحدث في مذاهب الخُرّميّة القتل والنصب والحروب والمثلة. ولم تكن الخُرّميّة تعرف ذلك »[٣٢].

واستمرت الخُرّميّة في اتخاذ أسلوب العنف وسفك الدماء من أجل تحقيق أهدافها، كما هو واضح في أساليب البابكية والمازيارية. فقد أخذ بابك الخُرّمي:

« بالتمثيل بالناس والتحريق بالنار والانهماك بالفساد وقلّة الرحمة »[٣٣].

وتعهّد بابك كذلك « بقتل الجبابرة »، كما حرّض المازيار « أكرة الضياع بالوثوب بأرباب الضياع وانتهاب أموالهم »[٣٤].

وهذا كلّه دون شك تطور ملحوظ في أسلوب الخُرّميّة يتجه نحو سحق الفئات المعارضة لها وإبادتها وصولاً إلى الهدف المنشود... فما هو هذا الهدف؟

يقول ابن النديم: إن بابكاً الخُرّمي كان يهدف إلى « قتل الجبابرة ورد المزدكية »، ويرى ابن الجوزي أنهم « أرادوا إرجاع ممالكهم وإبطال الإسلام »، وفي رواية للطبري أن هدف الخُرّميين كما جاء في رسالة مرسلة إلى أخي المازيار هو « أن يعود الدين إلى ما لم يزل عليه أيام العجم » ويشير الذهبي إلى أن الخُرّميّة أرادت أن تقيم ملّة المجوس[٣٥]، أما المسعودي فيرى بأنهم « ينتظرون عودة المُلك فيهم وخلع الإسلام »، ويوضح المقريزي ذلك فيقول بأنهم كانوا مدفوعين « بالحقد على الإسلام » وأنهم يرومون « كيد الإسلام بمحاربته »[٣٦].

---

٣١) المقدسي: البدء والتاريخ، جـ ٤، ص ٣٠. – ابن النديم: الفهرست، ص ٤٩٤.

٣٢) راجع: المبحث التاسع من هذا الكتاب، (البابكية والتفسير المادي للتاريخ).

٣٤) ابن النديم: الفهرست، ص ٤٤٩. – ابن الجوزي: المنتظم، جـ ٥، ص ١١٠. – الطبري: تاريخ، جـ ٣، ص ١٢٦٩.

٣٥) الذهبي: مختصر دول الإسلام، جـ ١، ص ١٠٤.

٣٦) المسعودي: التنبيه والإشراف، ص ٣٥٣ – ٣٥٤. – المقريزي: الخطط، جـ ٢، ص ١٩٠ فما بعد.

ويروي الطبري رسالة يحثّ فيها زعماء الخُرّميّة بعضهم على الثورة تقول:

« أنه لم ينصر هذا الدين الأبيض (الخُرّميّة) غيري وغيرك... ».

فالدين الأبيض هو الخُرّميّة مقابل الدين الأسود وهو الإسلام دين المسودة العباسيين. وقد اعترف المازيار بأن هدف الحركة كان « أخذ الأمبراطورية من العرب وإعادتها لأكاسرة الفُرس »[٣٧].

إننا نشعر بأن في هذه الروايات ما يكفي لفضح نوايا الخُرّميّة، ولكشف واجهتها السياسية المعادية للعروبة والإسلام وللسلطة العباسية. على أن الحجة الدامغة التي تظهر معاداة الخُرّميّة للعرب وعقيدتهم هو تحالف زعيم الخُرّميّة بابك مع ثيوفيل أمبراطور الروم البيزنطيين. فاذا لم تكن الخُرّميّة « نضالاً ضدّ الإسلام وضدّ العرب » فلماذا تحالف الروم؟ ولماذا يقدّم لها أعداء العرب يد العون والمساعدة؟ ولماذا تقبل الدولة البيزنطية اللاجئين من الخُرّميّة وتؤويهم في أراضيها؟..

إن هدف الخُرّميّة السياسي كان سحق الكيان السياسي للعروبة المتمثل بالخلافة العباسية وهدم عقيدة المجتمع وهي الإسلام، وذلك عن طريق القوة المسلحة. وقد أكد هذا الهدف العديد من المؤرخين المحْدَثين نذكر منهم على سبيل المثال بندلي جوزي الذي قال: « بأن الغاية الكبرى من هذه المؤامرة هي سحق السلطة العربية في تلك البلاد والقضاء على الإسلام وأهله ». واعترف الدكتور حسين العزيز بذلك حين قال: «وكان الإسلام بالنسبة للثائرين دين الطبقة السائدة، فكان اعتناق الثائرين للخُرّميّة في سبيل المعارضة الثورية »[٣٨].

---

(٣٧) الطبري: تاريخ، جـ ٣، ص ١٣١١ فما بعد. - ابن اسفنديار: تاريخي - طبرستان (الترجمة الإنكليزية) ص ١٥٥.

(٣٨) بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص ٨٥. - حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ١٣٨ ، ١٩٧٤.

تعدّد الفِرَق الخُرّميّة

من المعلوم أن العقيدة الخُرّميّة واحدة، ولكنها انتشرت في أقاليم عديدة من إيران، وظهر لها زعماء متعددون في أوقات مختلفة من العصر العباسي، وسُمّيت بأسماء متنوعة منها: خداشية وراوندية ومحمرة وبابكية ومبيضة وغيرها.

وإذا حاولنا أن نتحرى البدايات الأولى لظهور الحركة الخُرّميّة نجدها في أواخر العصر الأموي وفي خُراسان. فالثابت تاريخياً أن الدعوة العباسية السرية ركّزت بالدرجة الأولى على القبائل العربية القاطنة في خُراسان باعتبارها القوة الرئيسية التي يمكن أن تحقق النصر للعباسيين على الأمويين. على أن الدعوة العباسية ككلٍّ حركةٍ ثوريةٍ سريةٍ حاولت أن تجذب أكبر عددٍ ممكن من أعداء الأمويين، ولذلك ظهرت بواجهات متعددة ومختلفة، فكان الدعاة العباسيون المنتشرون في الأقاليم يرفعون شعارات ويبشرون بتعاليم تتناسب والقطاعات الاجتماعية التي يتوجهون إليها ويعملون على كسبها إلى الثورة. والظاهر أن أحد الدعاة العباسيين عمار بن يزيد (خداش) بشر بما يشابه تعاليم الخُرّميّة. يقول الطبري عن خداش:

« ثم غير ما دعاهم إليه وتكذب وأظهر دين الخُرّميّة ودعا إليه ورخص لبعضهم في نساء البعض »[٣٩].

ولا بدّ لنا أن نستدرك ونقول بأن خداشاً كان من أوائل الدعاة، وأن الدعوة لا تزال في بداياتها لم تتبلور بعد، وأن الإمام محمد بن علي العباسي تبرأ منه بعد مقتله وافتضاح آرائه، ونبّه في رسالة طويلة الدعاة العباسيين إلى انحرافه، وقد أشار الطبري بوضوح إلى انحراف خداش حين قال « ثم غيّر ما دعاهم إليه... »[٤٠]

---

(٣٩) راجع: د. فاروق عمر، طبيعة الدعوة العباسية، بيروت ١٩٧٠.

(٤٠) المصدر السابق. - لقد غدت « الخداشية » تهمة يتعرض صاحبها للقتل، فقد قتل أبو مسلم الخراساني الداعية محمد بن سليمان الخزاعي بتهمة الخداشية (أي التطرف والانحراف عن الدين)!! رغم أن الاختلاف بين الاثنين كان لأسباب سياسية ومناقشة شخصية.

على أننا لا نريد أن ننفي هذه الواجهة المتطرفة من الثورة العباسية، فالثورة العباسية لم تكن ذات واجهة واحدة بل ظهرت بواجهات متعددة كما أشرنا إلى ذلك... ولهذا استمرت هذه الواجهة المتطرفة تعمل عملها حتى بعد مقتل خداش من قِبَل الأمويين، وجذبت العديد من الخُرَّميّة الذين غدوا ينضوون تحت راية عبد الله الراوندي ويُعرفون باسم (الراوندية).

وبعد أن نجحت الثورة العباسية أعلنت على لسان الخليفة الأول أبي العباس أنها ستسير على كتاب الله وسُنّة نبيّه، وتبرأ الخلفاء عن كلّ ما له علاقة بالتطرف وقرّبوا الفقهاء وأصحاب الحديث. فثارت الراوندية معلنة استياءها من سياسة العباسيين الذين تمسّكوا بالاعتدال ونبذوا التطرف. وقد استطاع أبو مسلم الخُراساني أن يقضي على جيوب الراوندية المتطرفة في خُراسان، وحاول هؤلاء بدورهم اغتيال هذا الوالي العباسي على خُراسان.

ولكن الراوندية غيّروا في مواقفهم السياسية بتطور الدعوة وقيام الدولة العباسية. وتفرّعوا إلى فروع كثيرة أغلبها انشقّ على الحكم العباسي في حياة المنصور أو بعد وفاته. ويمكننا تقسيمهم إلى أربع فرَق رئيسية:

أ - الراوندية الخلّص الذين استمروا بالولاء للعباسيين.

ب- أتباع عبد الله الراوندي الذين اعتقدوا بإمامة المنصور واعتبروه إلهاً واعتبروا أبا مسلم نبيّه ورسوله، ودانوا بالحلول والتناسخ والتجسيد.

جـ- الأبو مسلمية الذين نقلوا الإمامة من أبي العباس (الخليفة العبّاسي الأول) إلى أبي مسلم الخُراساني وقالوا بأن أبا مسلم لم يمت وأنه تجسيد للروح المقدّسة.

د - الرزامية الذين اعترفوا بمقتل أبي مسلم الخُراساني، ولكنهم قدّسوه ونسبوا إليه الأعمال الخارقة[41].

---

(٤١) نفس المصدر السابق.

ولكن لماذا هذا الولاء لأبي مسلم الخُراساني؟ لا بدّ من الإشارة أولاً إلى أنّ هذه الفرَق التي تعلّقت بذكرى أبي مسلم وقدّسته إنما فعلت ذلك بعد مقتله على أيدي أبي جعفر المنصور وليس في حياته.وعلى ذلك لم يكن لأبي مسلم الخُراساني يد في كل هذا التبجيل والتعظيم لذكراه، بل إن أبا مسلم - كما لاحظنا - قمع العديد من الحركات الراوندية الخُرّميّة في خُراسان باعتباره والياً للعباسيين عليها. إذن فقد اعتبرت هذه الفِرَق الخُرّميّة التي ثارت ضدّ العباسيين اغتيال أبي مسلم الخُراساني وسيلة للتعبّير عن معارضتهم للسلطة العباسية. وبمعنى آخر كان أبو مسلم الخُراساني وسيلة للتنفيس عما في نفوسهم ورمزاً لمعارضتهم ومنقذاً منتظراً لتحقيق أهدافهم وآمالهم[٤٢] التي لم يحققها العباسيون لهم!!

ومع ذلك لم يستأصل العباسيون شأفة الراوندية (أنصارهم بالأمس) حيث نجدهم في هاشمية الكوفة عاصمة المنصور المؤقتة. وقد أشار عليه أحد صحابته إلى خطورة آرائهم على المجتمع والدولة،فعلّق الخليفة على ذلك قائلاً: «دعهم يدخلون النار في طاعتنا على أن يدخلوا الجنة في معصيتنا» ولكنهم لما تعدّوا الحدود وجاهروا بآرائهم المتطرفة وأقلقوا الأمن، سجن المنصور ٢٠٠ منهم، فلما ثاروا وكسروا السجن وهددوا حياة الخليفة:هاجمهم وقتلوا منهم عدداً كبيراً!![٤٣].

الحركات الخُرّميّة في العصر العبّاسي

قام الخُرّميّة بحركات عديدة ضد الخلافة العباسية ابتداءً من تحرّكهم في خُراسان في عهد الخليفة أبي العباس وانتهاءً بحركة بابك الخُرّمي التي قضى

(٤٢) هذا بغضّ النظر عن مشروعية هذه الآمال أو عدم مشروعيتها. ذلك أن لهم دون شك آمالاً مشروعة، كما وأن لهم أهدافاً غير مشروعة تتعلق بضرب الكيان العباسي وعقيدته الإسلام. هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ فإن أبا مسلم قد استغلّ دون شك هؤلاء الراوندية الموالين له. ولكننا لا نعلم بالضبط إلى أي مدى استخدم أبو مسلم هؤلاء الخرّمية لتحقيق خططه وطموحاته.

(٤٣) د. فاروق عمر: العباسيون الأوائل، الجزء الأول، بيروت ١٩٧٠.

عليها الخليفة المعتصم. وقد اتصفت هذه الحركات بخصائص مشتركة؛ فقد امتازت بنزعة التوفيق بين تعاليم الخُرّميّة (المزدكية المتطورة) وبين تعاليم إسلامية في محاولةٍ منها لجمع أكبر عددٍ ممكن من الأتباع، كما اشتركت هذه الحركات بتبشيرها بمجيء المنقذ في شخص زعيم سابق أو مصلح ديني أو ثائر جديد، كما وأن معظمها تعلّق بذكرى أبي مسلم الخُراساني الذي غدا شهيداً حيكت حوله الملاحم والنبوءات باعتباره بطلاً شعبياً إيرانياً!!. وقد أدرك الخليفة المؤسس أبو جعفر المنصور خطر ذلك فخطب في الناس بعد مقتل أبي مسلم فقال:

«أيها الناس لا تخرجوا من أنس الطاعة إلى وحشة المعصية، ولا تسروا غش الأئمة، فإنه لم يسر أحد منكرة إلا ظهرت في آثار يده أو فلتات لسانه.

إنّا لن نبخسكم حقوقكم. إن أبا مسلم بايعنا وبايع الناس لنا على أنه من نكث بنا فقد أباح دمه ثم نكث بنا، فحكمنا عليه حكمه على غيره لنا، ولم تمنعنا رعاية الحقّ له من إقامة الحقّ عليه»[٤٤].

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: لماذا ظهرت هذه الحركات الإيرانية الخُرّميّة بهذا العنف المسلّح بعد أكثر من قرن ونصف من تأسيس الدولة العربية الإسلامية وفي العصر العباسي بالذات؟؟ وفي اعتقادنا أن الثورة العباسية، كأي ثورة جذرية، عملت على إيقاظ نفوس الناس وبعثت فيهم آمال التطلع نحو مستقبل أفضل كما حفزت فيهم روح التحسس، أي جعلتهم يتحسسون بوضعهم ويحاولون تحسينه، فانفسح المجال لانطلاق الكثير من الآراء المتطرفة ومن المبادئ القديمة التي كانت متأصلة في إيران قبل الإسلام. وبعد نجاح الثورة العباسية توقعت العديد من القطاعات والشرائح الاجتماعية في المجتمع العربي الإسلامي أن يحقق العباسيون آمالهم وبسرعة، ولكن النظام

---

(٤٤) المصدر السابق.

العباسي لا يستطيع أن يرضي كل القطاعات الاجتماعية، وكان عليه كذلك أن يختار طريقاً واحداً؛ فاختار طريق العروبة والإسلام كما يتضح من خطبة الخليفة العباسي الأول أبي العباس عبد الله بن محمد... وهنا حدثت الشقة وتوسّع الخلاف بين النظام الجديد وبين الأجنحة المتطرفة للثورة العباسية، ويهمنا منها في هذا المقام ما واجهه العباسيون من حركات إيرانية ذات طابع خُرّمي كشفت عن نفسها حيناً وتبرقعت ببرقع إسلاميّ حيناً آخر.

وليس هنا مجال التفصيل في هذه الحركات الخُرّميّة التي شهرت السلاح بوجه النظام العباسي الجديد، ولا بأس أن نذكر أن هذه الحركات بدأت عشية إعلان الخلافة العباسية لسياستها حيث تحركت جيوب الراوندية في خُراسان وتبعتها حركة سنباذ في خُراسان سنة ١٣٧ هـ/٧٥٤م، ثم ثار أستاذسيس سنة ١٤٩ هـ/٧٦٦م، في خُراسان كذلك. على أن حركة المقنّع الخُراساني سنة ١٦٠هـ ٧٧٦ م في خُراسان وبلاد ما وراء النهر كانت أقوى من الحركات التي سبقتها. وتُسَمّي المصادر أنصار المقنّع (بالمبيضة)[٤٥] الذين يدينون بالعقيدة الخُرّميّة وينتشرون في سمرقند وبخارى وطاشقند وإيلاق. وقد سُمّوا بهذا الاسم لأنهم لبسوا الملابس البيضاء حين سمعوا بمقتل أبي مسلم الخُراساني باعتبار البياض رمزاً للثورة على العباسيين المسودة. وقد لعب هؤلاء المبيضة بزعامة المقنّع دوراً مهماً في هذه الحركة التي أُخمدت بعد أكثر من ثلاث سنوات عام ١٦٣ هـ/٧٧٩م.

وفي جرجان نشبت حركة خُرّميّة سنة ١٦٢ هـ/٧٧٨م، تُعرف باسم (المحمرة) بقيادة عبد القهار، وقد استطاع عمرو بن العلاء أن يتقدم من طبرستان ويقضي على الحركة في مهدها. وليس هناك من شكّ أن المحمرة خُرّميّة من حيث العقيدة. ولكن من أين اشتق هذا الاسم؟؟

يشير السمعاني إلى أن المحمرة سُمّيت بهذا الاسم لأن أتباعها لبسوا الملابس ذات اللون الأحمر، وترى رواية أخرى أنهم سُمّوا كذلك لأنهم في إباحتهم

---

(٤٥) Sadighi: Op. Cit., P.217.

الزواج بالأقرباء المقرّبين يشابهون الحمـير[٤٦]!! على أن الرواية الأولى أقرب إلى الصحة في نظرنا. ويجدر بنا أن نقول بأن مسألة اختيار الألوان من قِبَلِ الحركات السياسية ودلالاتها مسألة لا تزال غامضة في التاريخ العربي الإسلامي خلال هذه الفترة، وأن اللونين الأبيض والأحمرّ لم يُستعملا من قِبَل الخُرّميّة فقط بل استعملتها حركات أخرى مثل الخوارج والسفيانية الأموية[٤٧].

وفي سنة ١٩٢هـ/٨٠٧م، تحرّك الخُرّميَّة في أذربيجان[٤٨]. ولكن حركتهم لم تكن خطرة؛على أنها مهّدت لحركة بابك التي كانت أخطر الحركات الخُرّميّة على الإطلاق. وهناك حركات خُرّميّة أخرى حدثت خلال هذه الفترة في مدن إيرانية مختلفة مثل قم وأصفهان وهمذان، ولكنها لم تكن بأهمية الحركات التي أشرنا إليها أعلاه.

الخاتمة

وبعد... فإن أصحاب المادية الجدلية في التفسير التاريخي يرون بأن معتقدات الخُرّميّة:

«اتخذت شكل المناهضة الثورية للإقطاع...»[٤٩].

فأين هذه المناهضة وهذا النضال الثوري من الصورة التي يقدّمها لنا مؤرخو العصر الوسيط وكتّاب الفِرَق المعاصرين لهذه الحركات؟ ومن أين جاء هؤلاء المؤرخون المحدّثون بهذه الآراء عن «تقدمية» الخُرّميّة «وثوريتها»؟!! ولكن التفسير ذا البُعد الواحد يضع الظاهرة التاريخية في محكّ رؤيةٍ واحدة لا حياد عنها،وتحرم الباحث من رؤية الاحتمالات المتعددة والأوجه المختلفة لتلك الظاهرة.

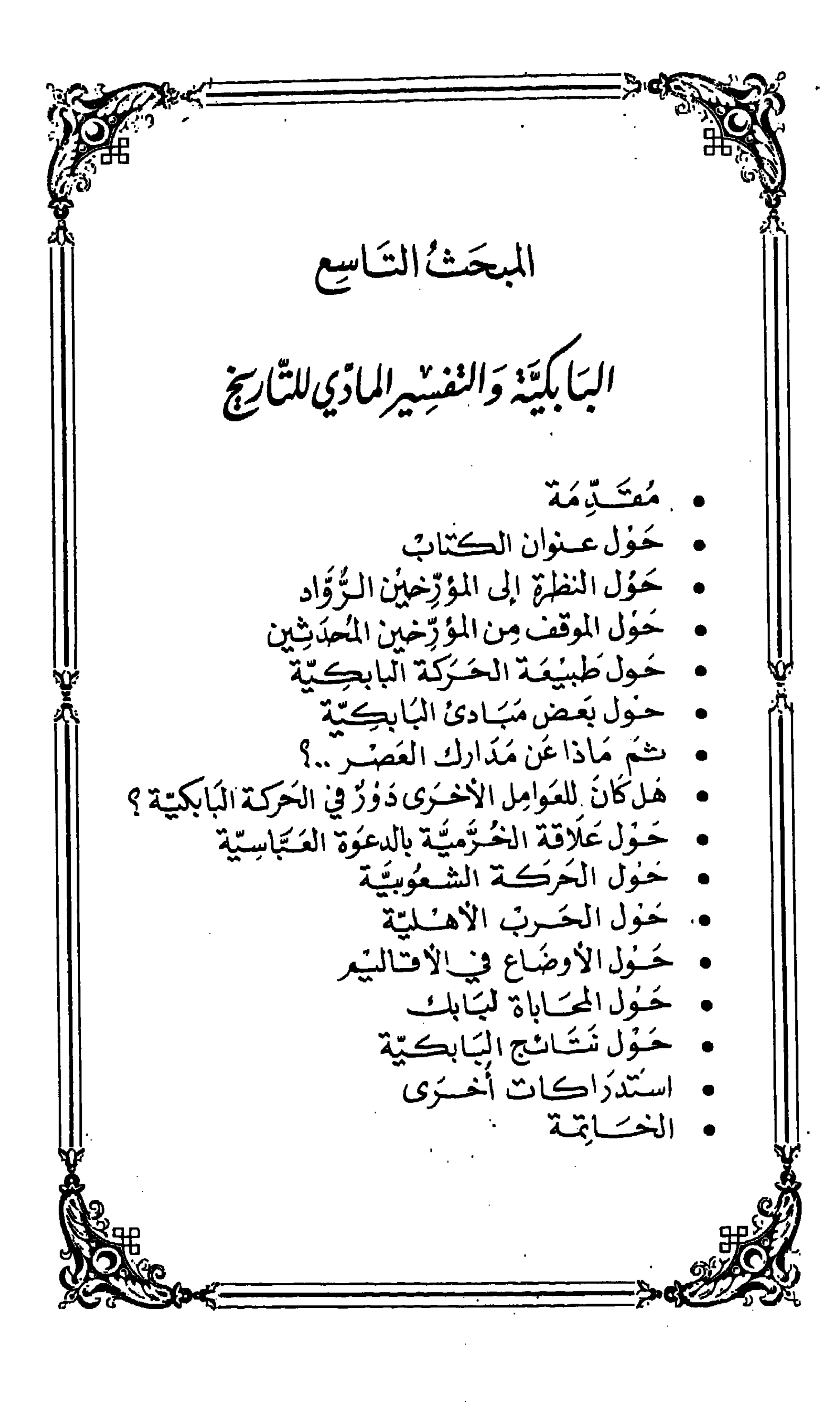
---

(٤٦) المصدر السابق ٢٢٠- ٢٢١.

(٤٧) راجع مقالنا: الألوان ودلالاتها السياسية والدينية في العصر العباسي الأول، مجلة كلية الآداب ١٩٧١.

(٤٨) الطبري: تاريخ، جـ ٢، ص ٧٣٢.

(٤٩) راجع مثلاً: حسين قاسم العزيز، البابكية، ص ١٦١، ١٩٧٤.



المبحثُ التاسع

البابكيّة والتفسير المادّي للتّاريخ

- مُقدّمة
- حَول عنوان الكتاب
- حَول النظرة إلى المؤرّخين الرُّوّاد
- حَول الموقف من المؤرّخين المُحدَثين
- حَول طبيعة الحَركة البابكيّة
- حَول بعض مبادئ البابكيّة
- ثمّ ماذا عن مَدارك العَصر..؟
- هل كانَ للعوامِل الأخرى دَورٌ في الحَركة البابكيّة ؟
- حَول عَلاقة الخُرّميّة بالدعوة العبّاسيّة
- حَول الحَركة الشعوبيّة
- حَول الحَرب الأهليّة
- حَول الأوضاع في الأقاليم
- حَول المحاباة لبابك
- حَول نتائج البابكيّة
- استدراكات أخرى
- الخاتمة

المبحث التاسع

البابكية والتفسير المادي للتاريخ

مقدمة

خضعت وقائع التاريخ العربيّ الإسلاميّ، ومظاهره التراثية المختلفة إلى معالجات استندت على تفاسير متنوّعة، ولا يضير هذه الوقائع والمظاهر أن تفسّر بهذا التفسير أو ذاك، فربما كشفت لنا التفاسير المختلفة جوانب مختلفةً من الظواهر التاريخية فأغنت معلوماتنا وزادت فائدتنا.

على أن الشرط الأساس هو أن تعتمد هذه التفاسير الطريقة المنهجية في البحث التاريخي فتستند على وقائع ثابتةٍ ووثائق واضحةٍ ولا تعتمد « النظرة المسبقة » التي تخضع الأحداث لتفسيرٍ محدودٍ لتخرج بنتائج مقصودةٍ ربما تصل إلى مستوى التزوير الواعي أو اللا واعي للظاهرة التاريخية.

وقد شهد القرن العشرون ظهور أبحاثٍ جديدةٍ تتسم بالنظرة المسبقة Idées Anticipées رغم ادعائها الموضوعية وركونها إلى هذا المذهب أو ذاك في التفسير. فلقد تأثر مؤرخو أوروبا ومستشرقوها بفكرة كوبينو العنصرية في القرن التاسع عشر، وأكّدوا في كتاباتهم على هذا الاتجاه العنصري في دراسة التاريخ العربي الإسلامي، وصوّروا أحداثه في صورة نزاعٍ حادٍ بين العرب الحاكمين « والشعوب المحكومة من فُرسٍ وتُركٍ وبربرٍ وغيرهم »... كأن لم يكن في هذا الشرق العربي الإسلامي إلا تطاحن على السلطة والسيادة والامتيازات!!. وليس هنا مجال التفصيل في طبيعة هذا الاتجاه العنصري الذي شوّه حقيقة دور العرب الحضاري، ولكنني أودّ أن أذكر هنا على سبيل المثال

المستشرقين فان فلوتن[١] وولهاوزن[٢] اللذين أظهرا تاريخ القرن الأول الهجري وكأنه صراع دموي بين الأسياد العرب وسكان البلاد المفتوحة. وقد تأثر بهذا التفسير الكثير من المؤرخين - ومنهم عرب - فطبّقوه على مظاهر كثيرة في التاريخ العربي الإسلامي من جملتها الحركة البابكية نفسها التي صورت في صورة «انتفاضة قومية إيرانية»[٣]. والواقع فإن هذا التفسير جرّد الحركة البابكية من سياقها التاريخي الشامل، وحصرها في جانبٍ واحدٍ بالغ في إظهاره وأكد عليه متناسياً الجوانب الأخرى. وقد فشل هذا التفسير في إظهار حقيقة البابكية لأنه لم يتمش مع الروايات التاريخية التي تتكلم عن أحداث الحركة وتطوراتها، ولم يأخذ بنظر الاعتبار طابع العصر الذي ظهرت فيه البابكية، بل نظر إليها بمنظار القرن العشرين. وإذا أردنا أن نستبق الأحداث فإننا نقول بأن البابكية لم تكن انتفاضة قومية.. ولم تكن إيرانية، وأن النظر إلى هذه الحركة بمنظارٍ واحدٍ مآله الفشل حتماً، لأن الاحتمال والتعدد في التفسير ميزة المنهج العلمي في عصرنا الحاضر.

ولم تعان أحداث تاريخنا العربي من هذا التفسير العنصري فقط، بل إن مستشرقين آخرين جرّبوا تطبيق المذهب المادي في تفسيرهم لأحداثه، وكان همهم أن يجعلوا من أسلوب الإنتاج وصراع الطبقات في تلك الفترة أساساً وحيداً لظهور الحركات والمنعطفات والمظاهر التاريخية في الشرق العربي والإسلامي مهملين كل العوامل المتشابكة والفاعلة الأخرى من سياسية وروحية ونفسيةٍ وقوميةٍ واقتصاديةٍ واجتماعيةٍ وظروفٍ بيئية.. الخ. والذي يعنينا ذكره هنا هو المستشرق ضياء الدين بونياتوف[٤] الذي أصدر كتاباً عام ١٩٦٥

(١) فان فلوتن: السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات،(مترجم) القاهرة ١٩٣٤.

(٢) ولهاوزن: الدولة العربية وسقوطها، (مترجم) دمشق ١٩٥٦.

(٣) سعيد نفيسي: بابك خرّم دين دولار، أذربيجان، طهران ١٣٣٣ هـ. -

Sadighi: **Les Mouvements Religieux Iraniens du IIè et IIIè Siècles de L'Hegire**, Paris, 1938 - Spuler: **Iran in fruh - Islamischer Zeit**, Wiesbaden, 1952.

عباس - خليلي: ايران وإسلام، طهران ١٣٣٦ هـ.

(٤) بونياتوف: أذربيجان في القرون السابع - التاسع، باكو ١٩٧٥.

بعنوان «أذربيجان في القرن السابع - التاسع» حيث كانت أذربيجان ضمن الدولة العربية الإسلامية، وقد اتسم تفسيره للأحداث بطابع يستند على المذهب المادي المعروف.

وكما قلّد مؤرخون عرب التفسير العنصري المستعار من المستشرقين الغربيين، سار مؤرخون عرب آخرون على طريق المذهب المادي في التفسير التاريخي، مقلّدين المستشرقين الشرقيين. فكان كتاب الدكتور حسين قاسم العزيز[٥] عن «البابكية - انتفاضة الشعب الأذربيجاني ضدّ الخلافة العباسية» مثالا على ذلك. وإذا كان المستشرق بونياتوف قد خصص فصلاً واحدا من كتابه آنف الذكر (الفصل الخامس) «لحركة جماهير أذربيجان ضدّ الخلافة»، فإن تلميذه الدكتور حسين كرّس أطروحته للبابكية وحدها، وعدّها انتفاضة شعب هو الشعب الأذربيجاني ضد الخلافة العباسية. والمعروف أن كتاب الدكتور حسين هو أطروحة أعدت لنيل درجة الكانديدات في معهد اللغات الشرقية التابع لجامعة موسكو سنة ١٩٦٦ تحت إشراف المستشرق الأستاذ بونياتوف. ولعل المؤلف في (البابكية) قد ترسم خطى أستاذه المشرف في (أذربيجان) وخاصة فيما يتعلق بالتفسير.

والكتاب الذي بين أيدينا هو الترجمة العربية للأصل المكتوب باللغة الروسية، والذي نشرته مكتبة النهضة ببغداد. ودار الفارابي ببيروت، سنة ١٩٧٤. ويقع في ٢٧٥ صفحة عدا الملاحق. ويضمّ مقدمة وخمسة فصول وخاتمة. يناقش الفصل الأول منها المصادر. ويتطرّق الفصل الثاني للوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للأقاليم الشرقية من الدولة العباسية. أما الفصل الثالث فيعالج المبادىء الإيديولوجية للحركة البابكية. ويستعرض الفصل الرابع العوامل التي ساعدت على قيام البابكية، والنجاحات الأولى التي حققتها، ثم أسباب اندحارها. ويفصل في المعارك العديدة بين بابك والجيش العباسي. أما الفصل الخامس فيبحث في حياة بابك وعلاقاته، ويختتم هذا الفصل بأثر

(٥) حسين قاسم العزيز: انتفاضة الشعب الأذربيجاني ضد الخلافة العباسية. بغداد - بيروت ١٩٧٤.

الانتفاضة في النظام الاجتماعي والسياسي للخلافة. ويضم الكتاب أربعة ملاحق ليست ذات أهمية ولكن خرائطه الست جيّدة ومفيدة، وخاصة تلك التي تشير إلى مناطق الحركة ومواقع المعارك. أما قائمة المراجع والمصادر فتظهر أن المؤلف قد أجهد نفسه في الاستقصاء عن كلّ ما كتب عن البابكية وبلغات مختلفة.

على أن الكتاب قد تبنى تفسيراً واحداً حاول تطبيقه على الحركة البابكية.. ألا وهو التفسير المادي للتاريخ، وقد كان من الممكن أن يكتب المؤلف الكثير في هذا الاتجاه وضمن هذا الإطار دون أن نجد حاجة إلى مناقشة المفاهيم التي يطرحها، وإن إبداء الرأي حقّ لا يناقش مطلقاً باعتباره ظاهرة صحية مطلوبة، ثم إن التفسير المادي للتاريخ وكل التفاسير الأخرى كالاقتصادي والسياسي والقومي والاجتماعي الأخلاقي ذات فائدة، لأنها تكشف جوانب مهمة من مظهر واحد.. ولكن بشرط، وهذا الشرط مهمّ وحيوي، أن تبني تحليلها على ما يقع لديها من روايات تاريخية ووثائق مضبوطة؛ لا أن تحمل النصوص التاريخية فوق طاقتها أو تُكيّف لكي تنطبق على تفسير خاص بعينه.

إن الخطأ المنهجي الذي وقع فيه مؤلف الكتاب - موضوع المراجعة - هو أنه نبش التاريخ ليستخلص منه الدلائل التي تؤكد نظرية جاهزة في رأسه، فحاول دون جدوى أن يرتب أحداث البابكية ومبادئها بحيث تطابق التفسير المادي!! وقد أدى مثل هذا التركيز غير المنهجي إلى قلب الحقائق الموضوعية عن الحركة البابكية، والغريب في الأمر أن الحركة البابكية ليست دعوة سرية حتى تكون تفاصيلها ومسبباتها غامضة، بل هي حدث تاريخي تكلم عنه مؤرخونا الروّاد ويمكن ترجمة كلامهم وتحليله دون كبير مشقة. والواقع أن المؤلف الدكتور حسين أدرك أن الروايات لا تشفي غليله ولا تفي بحاجته، فراح يكيل التهم للمؤرخين العرب والفُرس والسريان والأرمن وغيرهم، ثم راح يقرأ ما بين السطور لكي يجد له دليلاً يطبق عليه فرضيته، فماذا كانت النتيجة...؟

لقد خرجنا بعد قراءة الكتاب بسؤال واحد كبير هو:

لقد وضع المؤلف كتابه هذا كإسهام في الجدل الدائر حول طبيعة الحركة

البابكية، ولكن الكتاب يستند على نظريةٍ معيَّنةٍ واحدةٍ هي التفسير المادي للتاريخ... فهل يمكن وضع القضية العلمية في خدمة الإيديولوجية المذهبية دون التضحية بشيء قليل أو كثير من حقائق البحث؟

بعد ذلك كله لا بدّ لي أن أقول بأنها كانت فرصة فريدة أن أقرأ الكتاب وأتفحصه عن كثب، وأرجو أن تؤخذ ملاحظاتي عنه بجوّ فكريّ متفتحٍ وسليم. إن الذي نحتاج له هو هذا الجوّ النقدي المتفتح المتّسم بعلامات الاستفهام والشكّ. فانفتاح العقل العربي على العالم وتحرُّره من الإطارات الجامدة ومواجهته للأفكار والتفاسير الجديدة بعلامة استفهامٍ كبيرة، والاستعداد للحوار الموضوعي، والسعي وراء الحقيقة مهما كلّف السعي، يجب أن يكون أهمَّ مميزات مؤرخينا المعاصرين.

ومع تقديري للجهد الذي بذله المؤلف في محاولته هذه، إلا أنني أجد نفسي مدفوعاً لوضع الأمور في نصابها، وأرجو ألاّ أكون مدفوعاً بأيّ غرضٍ خارج حدود البحث التاريخي.

حَوْل عنوان الكتاب

انطلاقاً من أهمية «دقة التعبير» أرى أن عنوان الكتاب «البابكية - انتفاضة الشعب الأذربيجاني ضدّ الخلافة العباسية» بهذه الصيغة غير علمي وغير وثيق، فالمتمعن في تاريخ البابكية يدرك أن بابكاً لم يكن أذربيجانياً لينتفض من أجل وطنه[٦] الذي يعبّر عنه المؤلف بكلمة «محتلّ». هذا من جهة، ومن جهةٍ ثانية إن البابكية لم تكن مقتصرة على الأذربيجانيين وحدهم بحيث يحق لنا تسميتها «انتفاضة الشعب الأذربيجاني» فقد أسهمت فيها جماعات من جرجان، والديلم، وطبرستان، وأرمينيا، ومناطق إيران الشمالية الغربية، والأكراد وحتى بعض العرب[٧]!!

أما من الناحية الإقليمية فتشير مصادرنا الموثوقة بأن الحركة شملت إضافة

(٦) ابن النديم: الفهرست، ص ٤٩٤، نقلاً عن واقد بن عمرو التميمي.

(٧) Sadighi: Op. Cit., PP.187 FF.

إلى أذربيجان بعض مناطق شرقيّ أرمينيا، وطبرستان، والديلم وشمالي غربي إيران!!

وهكذا ومن أجل المذهبية جرَّد المؤلف الحركة من سياقها التاريخي الشامل، ليحدِّدها بشعبٍ وإقليمٍ معينين لا يتفقان مع واقع البابكية لا بشرياً ولا إقليمياً.

والعنوان بعد هذا يوحي بأن الحركة «انتفاضة قومية» للشعب الأذربيجاني، وفي ذلك مغالطة تاريخية لا تختلف عن المغالطة التي اعتبرت بابك بطلاً قومياً أذربيجانياً أو بطلاً قومياً إيرانياً.. بل إنه يضرب على نفس الوتر الذي ضرب عليه ابراهيموف[٨] المؤرخ الأذربيجاني حين كتب خلال الحرب العالمية الثانية عدداً من البحوث عن نضال الشعب الأذربيجاني وبسالته عبر العصور، ممجداً بابك الخُرّمي باعتباره بطلاً أذربيجانياً، ولعل لابراهيموف بعض العذر فيما كتبه خاصة إذا أخذنا الظروف التي كان يمرّ بها شعبه بنظر الاعتبار.. ولكن ما هو العذر الذي نجده للدكتور حسين وهو يقع، بدءًا بعنوان كتابه، في «ازدواجية التفسير»!!

حول النظرة إلى المؤرّخين الرّوّاد

يحتّم النقد الموضوعي على الناقد أن ينتقد الفكرة والموضوع لا أن يجرّح الكاتب ويتهمه بأنواع التهم غير المتداولة في تاريخ النقد. يقول المؤلف عن المؤرخين العرب الروّاد:

> «كانوا يكتبون ما يلائم أذواق الحكام والأمراء وذوي اليسار من الناس.. وكان لخوف المؤرخين من السلطة ولانحدارهم الطبقي، ولعدم تعرّفهم على الأساس الحقيقي لانتفاضات الجماهير، وذلك منتظر من مؤرخي تلك الحقبة ولسيطرة الأوهام وتضليلات السلطة الإقطاعية، كان لكلّ ذلك أثر في موقفهم المعادي من الانتفاضات...»[٩].

(٨) ابراهيموف وتوكار جفسكي: بسالة ورجولة الأذربيجانيين، ١٩٤٣.

(٩) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ٤، ١٩٧٤.

وفي هذا الكلام أكثر من مغالطة تاريخية، ولكن إذا تركنا جانباً، ولو بصورة وقتية هذه المغالطات، وأكّدنا على الموقف نحو المؤرخين الروّاد، نرى أن المؤلف يستخدم أداةً طالما استخدمها نفر من المؤرخين المغرضين للوصول إلى أهدافهم، وهي الطعن بالمؤرخين العرب وبالمصادر العربية والتشكيك في نسبة الروايات إليهم، والتشكيك كان ولا يزال من «**قواعد البحث**» المعتمدة لدى بعض المؤرخين!! وهو بطبيعة الحال الطريق السهل الذي يجيز للمؤلف إصدار الأحكام الاعتباطية من وراء ظهر المؤرخين الرواد والمصادر الأصلية، بل إن ممارسة التشكيك تبدو عادة متأصلة لدى مؤلف كتاب «**البابكية**» يستخدمها للوصول إلى تفاسير تستجيب لأغراضه. فكيف يكون الطعن والتشكيك إذن إذا لم يكن بالشكل الذي يراه مؤلف البابكية حين يقول: بأن روايات **الطبري** وغيره إنما وُضعت من أجل خدمة أهداف معيّنة!! وليس من أجل التاريخ وحفظ حوادثه.

ثم لماذا يتّفق المؤرخون، كلُّ المؤرخين، على ذكر مساوىء البابكية وسلبياتها؟

هل هذا الاتفاق مدبَّر؟ إن الاتفاق المدبَّر لا يمكن أن يحدث بل هو متعذر بالنسبة للمصادر المتقدمة، لأنها لم تستند على نفس الرواة. فكل مؤرخٍ أو أخباري يستند على سلسلته الخاصة من الرواة، وقد جمع رواياتٍ مختلفة بأسانيد مختلفة.

فكيف يتسنى إذن لكلِّ هؤلاء المؤرخين أن يتواطأوا على تشويه سمعة البابكية؟؟

وإذا فرضنا جدلاً أن المؤرخين الروّاد قد أخطأوا في حقِّ البابكية، فهل يعني هذا تجريحهم بالشكل الذي فعله مؤلف البابكية؟ أوَ ليس من الواجب ان نمحص حججهم لنحكم بالتالي على بطلانها أو صوابها؟

ولكن هل المصادر العربية وحدها معادية للبابكية...؟ يشير المؤلف نفسه إلى أن المصادر السريانية والأرمنية والفارسية، لا تختلف في معاداتها للحركة

عن المصادر العربية[10]. والشعراء أيضاً كانوا متملقين للسلطة وصوروا الأحداث من وجهة نظرها فقط!![11]. وقد فات المؤلف أن التجربة الشعرية يمكن أن تكون تلخيصاً مكثفاً لعلاقة الشاعر بالناس الذين حوله قبل أن تكون علاقة الشاعر بالسلطة. ولدينا نماذج شعرية من تاريخ العرب الوسيط تدلُّ دلالة واضحة على ان الشعر كان إرادة اندماج بمشاعر الجماهير وأحاسيسهم أحياناً كثيرة.

والأغرب من ذلك كله أن المؤلف حين جاء ليستعرض الروايات ويفحص آراء المؤرخين الروّاد واحداً بعد الآخر، فشل في إيجاد تحيز واضح ضد البابكية، فامتدح مواقف المؤرخين الذين ذمهم من قبل!! ولنلاحظ آراءه الجديدة التي تتناقض مع آرائه القديمة.

فالطبري بالنسبة للمؤلف «من أقل المؤرخين السنيين تحاملاً على البابكية»[12] وفي تاريخه «الكثير من المعلومات المفيدة» ولكن الطبري، حسب رأي المؤلف «غير دقيق في اختيار رواياته إذ يحشر الشيء ونقيضه ويأتي بالغثّ والسمين». وهنا لا بدّ أن نقف لنردَّ على المؤلف فنقول: إن الطبري لا يتحامل على أحد، وهو لم يتحامل على الحنابلة الذين ناصبوه العداء وكادوا يقتلونه، بل اكتفى بأن أهملهم في كتاباته. والغريب أن الميزة الخاصة التي يمتاز بها الطبري على غيره من المؤرخين المعاصرين له هو كونه جمّاعاً، يجمع الروايات المختلفة من مصادر مختلفة وبطرق إسناد متنوعة، أصحابها متنوعو المشارب والأهواء والمذاهب. إن هذه الميزة يعتبرها المؤلف نقيصة ويتهمه بالتناقض!!. إن الطبري يدرك تماماً بأنه يأتي بروايات مختلفة ومتناقضة، ويترك للقارىء حرية تجريح الرواية ونقدها نقداً داخلياً وخارجياً. ولعله كان من الأجدر بالمؤلف ألاّ يتكلم عن الطبري «وخلفياته الطبقية» لأنه ابتعد عن السلطة وعادى الحنابلة في عهد قوّتهم، وكان زاهداً في أمور الدنيا... بل

(10) المصدر السابق، ص ١٢.

(11) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(12) المصدر السابق، ص ١٤.

الأجدر أن يتكلم عن رواة الطبري وأسانيده. وبمعنى آخر على من اعتمد الطبري في رواياته عن البابكية وبابك؟؟

وأودّ أن أسأل المؤلف.. أين هو تحامل الطبري حين يسرد رواية تشير الى حسن معاملة بابك للأسرى[١٣]؟ وأين عداء الطبري حين يضم كتابه رواية عن المزدكية تقول بأن الله إنما جعل الأرزاق في الأرض لتوزع بين الناس بالتساوي[١٤]؟؟ وهل يمكن أن يكون مؤرخ أكثر موضوعية من الطبري الذي يستعرض الروايات المتباينة حول مشاعية النساء لدى المزدكية، ويذكر من جملة ما يذكره رواية تحصر المشاعية في نفرٍ من المحسوبين عليها « **فافترص السفلة ذلك واغتنموه وكاتفوا مزدك وأصحابه وشايعوهم فابتُلي الناس بهم** »[١٥].

ومثلما يذكر الطبري هذه الروايات يذكر روايات أخرى مخالفة لها وبأسانيد مختلفة عن المزدكية والبابكية وغيرها. فماذا يريد المؤلف من الطبري أكثر من ذلك؟ ولماذا يعتمد على رواياته في نفس الوقت الذي يتهمه فيه بالتحامل؟ أليست هذه « ازدواجية » في الموقف إن لم نقل تناقضاً صريحاً فيه؟ والأغرب من كلّ هذا وذاك، أن مؤلف البابكية يستعمل تخريجاً جديداً لم نسمع به قبل اليوم لكي يبرّر هجومه على الطبري حيث يقول إن الطبري يقدم (حين يورد روايات في صالح البابكية) « **خير تزكية [للبابكية] رغماً عنه** »!!

لقد سار المؤلف على نفس هذه المنهجية القاسية التي سماها « **علمية** » بالنسبة لمناقشته لمواقف المؤرخين الآخرين. فمؤلف البابكية لا يقبل آراء المقدسي في بابك ويكيل التهم لشخص المقدسي لا لآرائه، ولكنه يعود فيقبل آراء المقدسي في الخُرّميّة ثم يعود بعد ذلك ويرفض رأي المقدسي المبني على المشاهدة وزيارة المنطقة والذي يقول فيه:

« **ووجدنا منهم من يقول بإباحة النساء** »[١٦].

(١٣) الطبري: تاريخ، القسم الثالث، ص ١٢٢٧، طبعة ليدن.

(١٤) الطبري: تاريخ، القسم الأول، ص ٨٨٦، طبعة ليدن.

(١٥) المصدر السابق، ص ٨٨٥.

(١٦) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ١٥٠، ١٥١، ١٧٥.

زاعما بأن ما رواه المقدسي يعتمد على القول لا على المشاهدة، وكأنه يريد من المقدسي أن يقول بأنه شاهد بأم عينه اثنين يمارسان الجنس علانية دون ارتباط أو عقد زواج!!! وبعد صفحات قليلة يعود المؤلف إلى عادته فيوثق المقدسي حين يورد ما يتناسب مع صورة البابكية المرسومة في مخيلة المؤلف حول «الدور التخريبي للعناصر الهزيلة والمشبوهة» التي انضمّت للحركة البابكية[١٧].

ثم ماذا يريد مؤلف البابكية أكثر عدالة وموضوعية من مؤرخين ذهبوا إلى مناطق الحركة فزاروها، واحتكوا بالناس وناقشوهم حول آراء البابكية وأفعالها، وهذا ما قام به المقدسي والمسعودي والبغدادي وياقوت الحموي!!؟

ولا نريد الإطالة في هذه الظاهرة. فالمؤلف يطعن بابن النديم أكثر من مرة ثم يقبل رواياته. وكذلك يفعل مع ابن العبري وابن اسفنديار وغيرهم، فهو يستغلُّ أقوال المؤرخين التي تناسبه بعد أن يكيفها للفرضية التي يريد تطبيقها ثم يهاجمهم حين يذكرون روايات لا تناسبه. ولعلنا ندرك بأن المؤرخين في الأعم الأغلب ذكروا ما للبابكية وما عليها في روايات تختلف في درجة صحتها ووثوقها. ولماذا يعلل المؤلف عدم تحامل اليعقوبي على الحركة البابكية بكونه «شيعي لا يتحامل بشدة على معارضي السلطة»؟[١٨] إننا إذا أردنا استخدام هذا المقياس للحكم على مواقف المؤرخين لوضح لنا سرعة تهافته، ولكان موقف ابن العبري وابن اسفنديار وأبي زكريا الأزدي وابن أعثم الكوفي، وكل مؤرخي التاريخ المحلي والإقليمي إلى جانب البابكية، وهذا ما لم يحدث!!، ويحقّ لنا ان نسأل ما هو مقياس التشيع في تلك الفترة المبكرة؟ وكيف يصحّ لنا أن نقول بأن المؤرخ اليعقوبي شيعي والطبري سني، كما يشير المؤلف، أهو العطف على العلويين أم الولاء للقضية العلوية السياسية؟ فإذا كان العطف والاحترام للعلويين فالطبري يسبق اليعقوبي في ذلك، ومراجعة بسيطة لما أورده الطبري عن العلويين تكفي للتدليل على ذلك. إن اعتدال لهجة اليعقوبي لا تعود إلى هذه

---

(١٧) المصدر السابق، ص ٢٠٢؛ - راجع كذلك: الصفحات ١٢٧، ١٣٨، ١٨٩.

(١٨) المصدر السابق، ص ١٤٠.

الأسباب التي ابتدعها مستشرقون أجانب أكثر من كونها تعود إلى أنه مؤرخ موضوعي مدقق.

ويشير المؤلف إلى أن ابن قتيبة[19] هاجم الشعوبية وأنكر دعواهم بالحط من شأن العرب وطمس إنجازاتهم، رغم إيرانيته، لأنه «كان يتقلد منصباً قضائياً»!! وهذا افتراض بعيد وانتهاك مفضوح لحرمة هذا الكاتب، ولماذا لا نقول بأن ابن قتيبة أدرك بطلان الآراء الشعوبية العنصرية التي لا تقوم على أساس من المنطق والتاريخ... ثم هل كان ابن قتيبة الأعجمي الوحيد الذي وقف مع العرب ضد الشعوبية. وما رأي المؤلف بالجاحظ وأبي حيان وغيرهم... وما هي المناصب التي تقلدها فحول الكتاب الذين وقفوا ضد الشعوبية؟؟

وهل تساءل المؤلف لماذا لا يطعن الدينوري في (الأخبار الطوال) ببابك وحركته؟[20] ولعلنا نذكّره بأن الدينوري معروف بنزعته الإيرانية الغالبة التي تجعله في أحيان كثيرة ينزع إلى اختيار رواياتٍ متحيزةٍ للفُرس. فهو حين يتكلم عن أبي مسلم يسميه (صاحب الدولة) وكأن الدولة العباسية قامت بجهوده الفريدة. ويصوّر البرامكة «دولة داخل دولة» وهو بعد ذلك يمجّد المقنعية والحركات الخُرّميّة تمشياً مع نزعته!!. ولماذا يعزو المؤلف تأثر المؤرخين الأرمن بما رووه عن «مهدوية» بابك إلى روايات الدينوري التي تصور بابك بطلاً ومهديا منتظرا؟؟ إن فكرة المنقذ المنتظر أو الفكرة المهدوية فكرة عالمية[21] وهي ليست مقتصرةً على الحركات الإيرانية أو على الدينوري. وقد شاعت الفكرة في الغرب والشرق في العصور الوسيطة. وهي موجودة في تاريخ العرب قبل الإسلام وبعده. فقد كان (المنصور) هو المنقذ المنتظر للقبائل اليمانية، وكان بنو تميم ينتظرون التميمي المنتظر، وكان أهل الشام يتوقعون مجيء السفياني المنتظر، كما كان للشيعة العلوية مهدياً منتظراً. ولا يستبعد أن تكون هذه

(١٩) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ١٣.

(٢٠) المصدر السابق، ص ١٣، ص ٢٣٥.

(٢١) N. Cohen: The Pursuit of the Millennium, London, 1962.

الفكرة متداولة في التراث الشعبي الأرمني وانتقلت إلى تواريخهم.

والمؤلف يلاحظ بأن المصادر السُنّية كانت معبّرة عن لسان السلطة العباسية وأن هذه السلطة كانت تحتضن المذهب السني في الفترة موضوع البحث[٢٢]. إن هذا التعميم - والكتاب حافل بأمثاله. يُعتبر غير وثيق واعتباطياً من الناحية التاريخية. فالسلطة لم تكن سُنّية في مذهبها زمن المأمون والمعتصم بل كانت معتزلية. ثم إن المذاهب لم تتخذ شكلها المعروف وتبدأ بالتبلور إلا في عهد المتوكل وبعده، ولم يقو مذهب أهل السُنّة إلا بعد ظهور الأشعري (أي حوالي سنة ٣٠٠ هـ) وهو عهد متأخر عن زمن الحركة. ويمكننا القول بأن الخلفاء العباسيين الأوائل كانوا متقلبين لم يقرروا مذهباً رسمياً بعينه: فالمنصور لم يقطع شعرة معاوية مع الراوندية المتطرفة وقرّب في الوقت نفسه أصحاب الحديث. وسار المهدي والرشيد على نهجه. أما المأمون والمعتصم - وعهدهما عهد الحركة البابكية - فقد جعلا من مذهب الاعتزال مذهباً رسميا. فكيف نستطيع القول بأن السلطة سُنّية وهي تذيق جماعة من أهل السُنّة عذاب «المحنة»؟ ولنا بعد هذا أن نسأل المؤلف هل المصادر الأخرى المعبّرة عن وجهات نظر معارضة للعباسيين سياسيا أو وجهات نظر محلية، كانت إلى جانب البابكية؟ أو على الأقل امتدحت هذه الحركة؟ إن المؤلف نفسه يجيب عن هذا السؤال بالنفي. ويعترف بأنها ضدّ البابكية. فلماذا إذن يصبُّ جام غضبه على فئة واحدة منهم؟؟!!

وتعميم آخر وقع فيه المؤلف في مغالطة تاريخية كبيرة هو وصم جميع المؤرخين بمحاباة السلطة؟ ونحن هنا نسأل... هل كان الطبري محابيا للسلطة. وهو يورد عشرات الروايات بل مئات الروايات عن الثوّار والمتمردين من خوارج وأمويين وعلويين وفرس؟

وهل كان خليفة بن خياط محابيا للسلطة. وهو يورد الرسائل المتبادلة بين السلطة والثوار الخوارج. وفيها تهجم كبير على سياسة الخليفة وتدابيره؟!

---

(٢٢) حسن قاسم العزيز: البابكية، ص ٤، ص ١٣.

وهل كان أبو زكريا الأزدي محابيا للسلطة حين يقول عن العباسيين بعد حوادث الموصل سنة ١٣٣ هـ « كذب والله من زعم أن هؤلاء مسلمون »؟!!

وبعد ذلك كلّه ندعو المؤلف لأن يتصفح كتابَ ابن العبري المكتوب باللغة السريانية وكتاب ديونيسيس التلمحري في التاريخ (المكتوب باللغة السريانية)، وتاريخ طبرستان، وتاريخ ابن اسفنديار. وكتاب كشف الغمة لسعيد بن سوحان الأزكوي وتاريخ سيستان وغيرها من كتب التاريخ المحلي... ندعوه ليتصفح هذه الكتب وسيتراجع حتما عن إيراد مثل هذه التعميمات!!

ولماذا نذهب بعيداً في المناقشة... فربما كان الأجدر أن نقتطف آراء المؤلف نفسه وبذلك « ندينه من فمه ». فبعد كلّ التهم والتهجمات يقول عن الطبري بأنه « أقل المؤرخين السنيين تحاملا »!!

وعن اليعقوبي « لا يتحامل بشدة »! والدينوري « قليل التحامل »! والشهرستاني في نقده للفرق ليس شديدا ولا يذكر بابك! وعن المسعودي أنه ذهب شخصيا إلى مناطق البابكية ودوّن ما شاهده وسمعه[٢٣].

فماذا يريد المؤلف أكثر من ذلك من المؤرخين... أليس ما أورده هنا مدحاً لهم واعترافا بصحة الكثير مما رووه؟ على أن الخلاصة المدهشة التي يخرج بها القارىء لهذا الباب هو أن المؤلف لم يستطع أن يجد متهجماً حقيقياً على البابكية ومعاديا لها من بين المؤرخين وكتاب الفرق إلا البغدادي وواقد التميمي. أما الثاني فكتابه مفقود. ولا يستطيع أحد أن يحكم عليه حكماً قاطعاً إلا بعد العثور عليه، وما يورده ابن النديم عنه لا يتعدى نتفاً ومقتطفات. أما البغدادي فلعله أكثر الكتّاب الذين تلقوا التهم واللعنات من المؤلف على أنه يصبح، وبصورة فجائية، ثقة وموضوعياً حين ينقل رواية تقول بأن البابكية سمحوا للمسلمين ببناء المساجد!![٢٤].

---

(٢٣) المصدر السابق. الصفحات ١٣، ١٤، ١٥، ١٧.

(٢٤) المصدر السابق. ص ١٨.

ليت مؤلف البابكية لم يذكر شيئا من الكلام الهام الذي ذكره عن المؤرخين الروّاد، واكتفى بذكر المصادر التي اعتمد عليها، وقرأ بين أسطرها وحلّل مظانها، ليخرج بكل تلك المبادىء الاجتماعية والاقتصادية للبابكية!! التي. كما يقول، كانت فوق مستوى مدارك العصر!!... ليته فعل ذلك لكان إذن هدانا إلى سبيل جديد نستقري به حقائق تعيد تقييم تاريخنا!!

حول الموقف من المؤرّخين المحدثين

يسرد مؤلف البابكية في صورة ببغاوية تتسم في كثير من الأحيان بالتشنج تهماً متجنية على فريق كبير من المؤرخين العرب والمستشرقين الأجانب[٢٥]. وهو في ذلك لا يخاصم المستشرقين الغربيين فحسب ; بل المستشرقين من أوروبا الشرقية كذلك. ولذلك نجده يصارع على أكثر من جبهة لكي يثبت دون جدوى صحة تحليله النظري. ولنبرز بعض آرائه في المؤرخين المعاصرين: يقول المؤلف بأن انتهاج المؤرخين للأسلوب اللاعلمي « يعزى إلى تصديقهم روايات مؤرخي العصور الوسطى دون تمحيص أو تدقيق أو تعمق في معرفة مدى اتصال هذا المؤرخ أو ذاك بالسلطة. وإلى أي فرقة أو مذهب ينتمي. كما ويرجع إلى ضيق الأفق والانحدار الطبقي وتهيّب الرجعية والرأي المتزمت ومحاباة السلطة البرجوازية الرجعية »[٢٦]. ولذلك فهو يرى أنه « قلما تظهر أبحاث تاريخية تتسم بالتحليل العلمي والمنزه عن التحزب والروح الشوفينية والطائفية »[٢٧]. ولكن ماذا عن المستشرقين السوفييت؟ يقول مؤلف البابكية عن المؤرخ السوفيتي ديان، الذي قال عن البابكية أنها تهدف إلى إزالة الحكم العربي: « هكذا وبكلّ بساطة وعدم تروّ يقع العالم السوفيتي بشباك العلماء البورجوازيين.. »!

ولا حاجة لنا لتبيان مدى سطحية هذه التهم... على أننا نسأل المؤلف على ماذا اعتمد هو في كتابته عن الحركة البابكية؟ إنه يريد من المؤرخين ألا

---

(٢٥) المصدر السابق. الصفحات ٤، ٢٩، ٣٣، ٣٥.

(٢٦) المصدر السابق. الصفحات ٢٩، ١٢٠.

(٢٧) المصدر السابق، ص ٢٩.

يصدقوا روايات المؤرخين الأوائل، ولكنه هو نفسه لا يجد غيرها. إننا ندعوه إلى ذكر مصادر غير مصادرنا المعروفة بشرط أن تكون أسبق من عهد واقد التميمي واليعقوبي والطبري... فليأت بحججه قبل حجج هؤلاء المؤرخين؟؟ ولكن لماذا ننسى عدم الترابط في الأفكار التي أوضحناها حين كلامنا عن المؤرخين الرواد...؟ ألم يتجن المؤلف على المؤرخين الأوائل ثم يوثقهم ويعتمد على رواياتهم بعد ذلك؟. وهكذا فعل مع المؤرخين المحدثين. ففي الوقت الذي يرى المستشرقين «علماء برجوازيين يبرقعون نواياهم ببهرجة علمية براقة» نراه، كعادته، يعتمد على آرائهم حين تناسبه فيعتمد على جولدتسيهر وكايتاني وغيرهما. ولعلنا نكتفي بذكر مثل واحد طريف في هذا الباب. فبعد أن يتكلم المؤلف عن أحد المستشرقين مشيرا إلى أن أبحاثه مفعمة بوجهة النظر البورجوازية، يعود فيقول أن هذه الأبحاث لا تخلو من بعض التحليلات الصائبة[٢٨]. ويقتبس مؤلف البابكية تحليل هذا المستشرق عن مركز المرأة لدى الإسماعيلية ليطبقه بحذافيره على مركز المرأة لدى البابكية!! فشتّان بين الإسماعيلية والبابكية!! وهل تجيز المنهجية العلمية استعارة أو اقتباس التحليلات التاريخية لحادثة معيّنة وتطبيقها بحذافيرها على حادثة أخرى دون روايات وبراهين. وربما كان للمستشرق رواياته الخاصة التي اعتمد عليها في تفسيره مركز المرأة لدى الإسماعيلية، ولكن كيف يجوز لمؤلف البابكية أن يستعير التفسير ويطبقه على البابكية دون أن تدعمه روايات موثوقة خاصة بالبابكية؟ فالمؤلف يقول أنه اقتبس «هذا التحليل البارع في الردّ على اتهام الخرّميين والبابكيين بمشاعية الزوجات». ويكرر المؤلف فعلته غير المنهجية هذه حين يأخذ تفسيرات إنكلز[٢٩] حول أوضاع الفلاحين في ألمانيا ليطبقها على ظاهرة عدم تحمس الفلاحين للبابكية متناسيا الظروف السياسية والاقتصادية (الإقطاع) المختلفة بين أوروبا والشرق الإسلامي في العصور الوسطى.

(٢٨) المصدر السابق، ص ١٠.
(٢٩) المصدر السابق، ص ٢١ - ٢٢.

فأية منهجية تلك التي يبشر بها السيد المؤلف؟... إنها منهجية جديدة لا تمتُّ بصلة إلى التفسير المادي للتاريخ بل تُعتبر قسراً عليه.

حول طبيعة الحركة البابكية

يؤكد المؤلف في أكثر من مناسبة بأن البابكية كانت « **انتفاضة فلاحية** » ضدّ التعسف والظلم الإداري وفداحة الضرائب بل هي « **من أكبر انتفاضات الفلاحين الجماهيرية** » ويعتمد في ذلك على ما ذكره إنكلز عن (الحرب الفلاحية في ألمانيا)[٣٠]!!.

ولكن كيف يمكن تطبيق ما حدث في ألمانيا على أحداث الشرق الإسلامي؟ ففي ألمانيا كانت هناك سلطة الكنيسة وسلطة الأمبراطورية وسلطة الأمراء الإقطاعيين. ثم إن الإقطاع الأوروبي في مضمونه وظروفه وأبعاده، يختلف عن النظام الاقتصادي في الشرق الإسلامي[٣١]، والمؤلف يعترف بأن « **الإقطاع** » لم يكن متكاملاً في الشرق ولما يتبلور بعد في صيغته المعروفة.

على أن المؤلف لا يذهب مع إنكلز في تفسيره على طول الخط، بل يناقض فكرة إنكلز القائلة بأنه لا يمكن دائماً تحريك جماهير الفلاحين ودفعهم إلى الانتفاضة... لأن هذه الفكرة تقف حائلاً بين المؤلف وفرضيته القائلة « بأن البابكية انتفاضة فلاحية » ولذلك يرى المؤلف بأن مقولة إنكلز صحيحة كمبدإ عام، ولكن لا يمكن استخدامها لنكران حقيقة تاريخية[٣٢]!!.

ويحقُّ لنا أن نتساءل كيف يمكن أن توصف البابكية بكونها انتفاضة فلاحية وقد انضمَّ إليها الإقطاعيون؟ وساعدها الأمبراطور البيزنطي، وقبل هذا الامبراطور إيواء فلول الهاربين من أتباع بابك بعد فشل الحركة. وإن الأمراء الأرستقراطيين أسهموا في الحركة. وأن اصبهبذ طبرستان بشّر بتعاليم الخرّمية

---

(٣٠) المصدر السابق. ص ٢١.

(٣١) راجع: كوبلاند. الاقطاع في العصور الوسطى في غرب أوروبا (مترجم) القاهرة ١٩٥٨.

(٣٢) حتى بالنسبة إلى (إنكلز) يسير المؤلف على نهجه السابق بالاستعانة بالاراء حين تناسبه. ثم مهاجمتها حين لا توافقه.

وشجّع عليها. وأن المازيار اشترك في حركة بابك. وأن عصمة الكردي مع عدد من الأمراء اشتركوا فيها. وحتى نفر قليل من العرب أمثال ابن البعيث وحاتم ابن هرثمة كاتبوا بابك وأسهموا في حركته[٣٣].

إن المؤلف يدرك دون شك التناقض الواضح بين فرضيته بأن الحركة انتفاضة فلاحية وبين الحقائق التاريخية التي تُظهر إسهام الأمراء والإقطاعيين والبيزنطيين فيها فيعزوها إلى خوف الأمراء من الحركة!! ويبرر ذلك بأن تحالفهم كان موقتا لم يغير من طبيعة الصراع الطبقي[٣٤]!!!... وهكذا تطغى المذهبية على المنهجية فتزيف التاريخ.

وإذا كان المؤلف يؤكد في أكثر من مناسبة[٣٥] بأن الأرستقراطية الإيرانية تعاونت مع الأرستقراطية العربية بعد تأسيس الدولة العربية الإسلامية، إذن فكيف يبرر وقوف جماعات من الأرستقراطية الإيرانية والطبرستانية والجرجانية والديلمية والآذربيجانية والكردية والأرمنية مع بابك؟ وهنا يسير المؤلف على خطين فكريين متناقضين. فنراه يترك تفسيره المفضّل ليستند إلى تفسير سياسيّ فيقول:

«إن الأرستقراطية كانت تتضايق من سيطرة السلطة العربية»[٣٦] وهكذا يرى بأن أرستقراطيي إيران اشتركوا في حركة بابك رغبة في التخلص من الحكم الأجنبي الذي حدد نفوذهم. وأن الأرستقراطية الأرمنية أسهمت في حركة بابك من أجل توسيع نفوذها وزيادة سيطرتها على الأراضي. ويتناسى «نزاع الطبقات» حين يتكلم عن القفقاس مصوّرا الصراع بشكل سياسي لا يخلو من صبغة دينية[٣٧].

---

(٣٣) راجع: كتاب البابكية. الصفحات. ٢٣. ٢٥. ١٠٢. ١٥٤. ١٦٥. ١٦٨. ١٨٨. ١٩٢. ٢٥١.

(٣٤) المصدر السابق. الصفحات ٦,٢. ٢٠١.

(٣٥) المصدر السابق. الصفحات ٥٤. ٨٦. ٩٢. ٩٤. ١٤٢.

(٣٦) المصدر السابق. ص ١٤١.

(٣٧) المصدر السابق. الصفحات ١٠٢. ١٧١.

إن المؤلف يرى بأن الأرستقراطية الإيرانية كانت مع السلطة العربية وضدها في نفس الوقت!! وإزاء هذا الموقف غير المترابط لا يمكننا أن نتوقع أية نتيجة يمكن أن يصل إليها المؤلف.

وإذا ما بحثنا عن الروايات التاريخية التي استند إليها المؤلف في إثبات دور الفلاحين في الحركة التي يعتبرها « **من أكبر انتفاضات الفلاحين الجماهيرية** » لا نجد شيئاً، ويعترف المؤلف نفسه بذلك ويلتجىء إلى ملاذه الوحيد ألا وهو قول إنكلز في بحثه عن الفلاحين الألمان الذي يقول فيه: إنه لا يمكن دائماً تحريك الجماهير الفلاحية لأنها تعودت عبر السنين على الخضوع... بهذا الشكل يبرِّر المؤلف عدم وجود رواياتٍ واضحةٍ عن اشتراك الفلاحين.. إذن كيف يحقّ له تسميتها « انتفاضة فلاحية »؟ والفلاحون لم يسهموا فيها أو، على حد تعبيره، لم يسهموا جميعهم فيها أو أن الذين أسهموا فيها تخلوا عنها بسرعة[٣٨].

ويتأسف المؤلف على قلَّة سفك الدماء في الحركة حين يتكلم عن دور المازيار الذي حرَّض « الفلاحين » على قتل الإقطاعيين فيقول: « **فلو انصاع الفلاحون لآراء المازيار وهو قتل أرباب الضياع جميعهم لربما كان للانتفاضة نتيجة أخرى** »[٣٩]. ويرى المؤلف أن « برامج البابكية » لا يمكن أن تُنفّذ إلا بالقضاء على الجبابرة وقتلهم[٤٠].

والسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هنا هو ما هي هوية المازيار؟ ألم يكن من الأرستقراطية؟ ألم يكن إقطاعياً؟ وكيف يمكن لأميرٍ إقطاعيّ أن يحرِّض الفلاحين على قتل أبناء طبقته؟ ألا يخالف هذا صُلب « التفسير المادي » الذي يحاول المؤلف جاهداً تطبيقه على البابكية؟ أم أن هذه حالة استثنائية أخرى. أو ربما تحالف وقتي بين أمير إقطاعي ثائر على طبقته وحركة جماهيرية؟ ألا يرى المؤلف بأن حثّ المازيار للفلاحين وتحريضه لهم دليل آخر على أن الفلاحين

---

(٣٨) المصدر السابق، الصفحات ١٩٣ ـ ٢٠٣.

(٣٩) المصدر السابق، ص ٢٥٣.

(٤٠) المصدر السابق، ص ١٥٥.

لم يكونوا متحمسين للحركة ولم تجذبهم مبادئها؟ وأن هناك عناصر وكتلاً لعبت دورها في الحركة علينا ألاّ نهملها؟

حَول بَعض مَبادئ البَابكيّة

نودّ أن نؤكد منذ البدء بأن إثبات النعوت على الظاهرة التاريخية ليس أمراً صعباً إذا ما اتبعت طريقة ذكية لانتقاء النصوص وحملت هذه النصوص أكثر من طاقتها وإذا ما تمتع الكاتب بالقدرة على التأويل، ولكن هذه الطريقة دون شك ليست الطريقة المنهجية في البحث التاريخي.

يتكلم المؤلف عن المزدكية باعتبارها الخلفية الفكرية للخُرّمية والبابكية. فالخُرّمية إذن فرقة تطورت عن المزدكية في العصر الإسلامي... فماذا نعرف عن المزدكية وحليفتها الخُرّمية؟

إن الحقيقة الأولى التي أرى ضرورة سردها هي أن آراء المزدكية لم تصلنا واضحة تماماً وخاصة الآراء الاجتماعية والاقتصادية، ولذلك لا أرى ضرورة الاندفاع في الدفاع عن المزدكية والاستغراق في خيالٍ خصبٍ في تصوير هذه الحركة. خاصة ونحن نعلم بأن الملك الفارسي[41] قباذ احتضن المزدكية ورعى زعماءها.

أما الحقيقة الثانية فأرى بألا ننظر إلى المزدكية والخُرّمية من خلال منظار القرن العشرين، وندافع عنها بلغة ومفاهيم ومقاييس القرن العشرين، ثم نستنتج استنتاجات لا يفهمها إلا رجل القرن العشرين. وهذا ما فعله المؤلف حين وصف الخرّمية بأنها «فرقة ذات برامج اجتماعية ثورية»[42] وحين تكلم عن برامجها وكأنه يتكلم عن حركة من حركات القرن العشرين...

هل يحقّ للمؤلف أن يصوّر لنا البابكية وكأنها حرب تحرير شعبية للتخلّص من الأجنبي المحتل، وأنه كان لا بدّ أن تحقق النصر لولا عدم تنظيمها وخيانة

---

(٤١) كريستنسن: ايران في عهد الساسانيين، (مترجم) ص ٣٣١ فما بعد.

(٤٢) حسين قاسم العزيز: البابكية، الصفحات ١٢٣، ١٣٠.

الإقطاعيين، وأنها حرب عادلة إلاّ أن الجماهير الفلاحية كانت مترددة ولم تندفع معها!! ولكن قضية «العدالة» لا تنتصر دائماً!!.

إن المؤرخ لا يستطيع أن يصور لنا الأحداث التاريخية إذا لم يتفهَّم بعمق الروايات التي تتحدث عنها ويعيش في أجوائها وكأنه يعيش في زمنها الذي وقعت فيه، وعلى ذلك وتجاه هذه المفاهيم المعاصرة التي يستعملها المؤلف لا نرى داعياً لمناقشته حول مفاهيم ليست في البابكية وإنما ألصقها بها المؤلف لصقاً معتمداً على خيالٍ خصبٍ لا على مصادر خصبة.

ثم كيف توصّل المؤلف إلى الاستنتاج بأن كل قادة وجماهير الحركات الإيرانية كانوا خُرَّمية[43]؟ وهل كان أمراء طبرستان أو إقطاعيو أذربيجان وأتباعهم من الخُرَّمية؟ ومن أثبت له أن يوسف البرم كان خُرَّمياً؟ إن العديد من المؤرخين يظهرونه خارجياً. على أن معالجات المؤلف للحركات الإيرانية قبل البابكية كانت سطحية وتتصف بالسرعة والتبسيط ولذلك لا تستحقُّ الردّ[44].

ولو التزم مؤلف البابكية الاعتدال والموضوعية في مناقشته لتعاليم البابكية، لوجد أن أكثر من مؤرخٍ يتفق معه، ولكنه يمضي في استطراداته إلى أبعد الحدود فينفي كلّ ما يعتقد بأنه سلبي دون أن يشير إلى مصدرٍ واحدٍ يعتمد عليه حين يقدّم صورة بديلة لما تقدمه مصادرنا المعروفة!!

يقول المؤلف بأن البابكية طالبوا بالعدالة في توزيع النساء[45]، ولا يذكر المصادر التي أوحت له بهذه الفكرة، ثم يعود فيقبل رواية الأسفراييني[46] التي تقول بأن مشاعية النساء كانت في ليلةٍ واحدةٍ من ليالي السنة فقط!! وكأن حدوث الإباحة مرة واحدةً في السنة ينفي صفة المشاعية والدعارة، فأيّ تفسير

(٤٣) المصدر السابق، ص ١٤٢.

(٤٤) المصدر السابق، ص ١٤٤. - قارن بمعالجات صديقي، المصدر السابق، لهذه الحركات الإيرانية.

(٤٥) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ١٤٠!!

(٤٦) الأسفراييني: التبصير بالدين، ص ٦٢، القاهرة ١٩٤٠.

يقبل بهذا التخريج؟؟! وهل تثبت المشاعية بعدد المرات، وإذا حدثت مرة ألا يمكن أن تحدث مرات، ويظهر أن المستشرق بونياتوف[٤٧] كان أول من قبل بهذه الرواية التي تقول بأن المشاعية كانت عادة تُطبّق مرةً واحدةً في السنة بين الخُرّمية.

* * *

قد أوردنا فيما سبق بأن المؤلف يقتبس رأياً استشراقياً حول مركز المرأة عند الاسماعيلية ليطبقه على البابكية، ويرى بأن البابكية أعادوا للمرأة حريتها وحقوقها، ولكن أعداء البابكية صوروا هذه الحرية وهذا التقدير وكأنه مشاعية ودعارة!! فاقتبس تفسيراً عن الاسماعيلية، إن صحّ هذا التفسير، ليطبقه بطريقة «الاستعارة» على البابكية دون أن يبحث عن روايات يستند إليها. إن تعاليم البابكية التي تذكرها مصادرنا التاريخية تقول بأن المالك لا يستطيع أن ينفرد بما يقتني[٤٨] وتعتبر هذه التعاليم النساء من جلة المقتنيات. وبودنا أن نسأل المؤلف إذا طبّق هذا المبدأ على النساء فماذا نسميه؟ ألا يُسمّى مشاعية؟ أو على أقل تقدير ألا يدلّ ذلك على أن الخُرّميين متساهلون في حياتهم الجنسية!!

وماذا عن الإقطاع..؟ يرى المؤلف أن الحكم العربي الإسلامي لم يجر تبدلات أساسية في الوضع الاقتصادي وأن الضائقة الاقتصادية استمرت. ويستخدم تفاسير تخصُّ الإقطاع الأوروبي ليطبقها على «الإقطاع» العربي الإسلامي.. ولا نريد أن ندخل في تفاصيل الاختلافات الجوهرية بين الإقطاع الأوروبي والنظام الاقتصادي في الشرق الإسلامي، ولكن أحيله إلى ما ذكره أحد الماركسيين من أن الفتوحات العربية أدت إلى تحطيم الإقطاع وليس إلى بدئه[٤٩]. أما إذا كان مؤلف البابكية يقصد الإقطاعات التي ظهرت في العصور العباسية المتأخرة، فهذا لا يدخل في نطاق بحثه لأنه لم يظهر في زمن حدوث البابكية وإنما بعدها.

---

(٤٧) أنظر: مجلة الثقافة الجديدة، العدد ٢٧، ص ٣٩ فما بعد، بغداد ١٩٧١.

(٤٨) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ١١٨.

(٤٩) اميل توما: العرب والتطور التاريخي، (مترجم) حيفا ١٩٦٢.

ويستطرد المؤلف في ذكر الحلول التي طرحتها البابكية للتخلّص من الإقطاع!! موضحاً منهاجها على شكلٍ مبرمجٍ وشعاراتٍ متبلورة كأنه يتكلم عن حركةٍ معاصرةٍ ودون أن يذكر مصدراً واحداً يدعم آراءه[٥٠]. والمؤلف يدرك جيّداً بأن ما قاله لا يستند إلى مصدر، ولذلك يتبرع لصياغة المفاهيم والتعاليم بلغته الخاصة مبرِّراً ذلك تبريراً طريفاً، فهو يقول أن بساطة التعاليم البابكية إنما تعود إلى سذاجة مدارك العصر[٥١] وبساطة الناس في تلك العهود!! وهذا تخريج جديد وطريف يدافع به المؤلف عن افتقار البابكية للمبادىء.

وحين يقول المؤلف بأن المزدكيين استحوذوا على أراضي الأرستقراطية واستغلّوها مشاعاً يصطدم بعقبةٍ كأداء في طريق تطبيق مذهبه ذلك أن المجتمع كان مجتمع العبودية، وهو مجتمع تطوّر عن المشاعية، ويجب أن يسير نحو الإقطاع - حسب مراحل التفسير المادي للتاريخ[٥٢] - فكيف يبرره المؤلف؟ إنه يستعمل اصطلاحاً آخر هو « العود الخاطىء » إلى مرحلة قديمة (المشاعية) وهذا شيء طبيعي - في مفهوم المؤلف - بالنسبة لمدارك ذلك العصر!! وكأن « مدارك العصر » أصبحت (قميص عثمان) يلوِّح به المؤلف كلما أحسّ بحرجٍ في موقفه!!

بهذا المنطق اللاموضوعي يريد المؤلف أن يفرض تفسيره على الحركة البابكية[٥٣] ولعل في ذلك دليلاً آخر على أنّ هذا التفسير لا ينطبق على البابكية ومنطلقاتها.

ثمّ ماذا عن مدارك العصر..؟

قلنا بأن الاستنتاجات والفرضيات التي يريد المؤلف أن يقنعنا بها تشكو من عدة نقاط ضعف.. وأن تحليله كثير الثغرات، ولذلك كله يعمد المؤلف إلى

(٥٠) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ١٠٦.
(٥١) المصدر السابق، الصفحات ١٠٦، ١١٩.
(٥٢) المصدر السابق، ص ١١٩.
(٥٣) ولعل أحسن تعبير للعلاقة بين التفسير المادي والحركة البابكية هو الاصطلاح المعروف باسم Misfits:

التهجم على مدارك الناس ومستواهم في ذلك العصر كلما أعوزته الحجة والدليل والبرهان.

إن العصر الذي يتكلم عنه المؤلف يعتبر ذروة الحضارة العربية الإسلامية، وأن ذلك العصر أنجب علماء مخضرمين أبدعوا في مجالاتٍ مختلفةٍ إنسانيةٍ وعلميةٍ تُعتبر حجر الأساس في بناء صرح حضارتنا العالمية المعاصرة، وإن نسينا فهل ننسى آراء ابن حزم والجاحظ وابن المقفع وابن خلدون في الإصلاح السياسي والاجتماعي. فالجاحظ لا يرى في العنصر أو النسب الأساس في تقرير قومية الفرد، بل إن لغته وثقافته وفكره واتجاهاته هي المحكُّ في ذلك!! وضرب ابن خلدون على نفس هذا الوتر في (مقدمته) فقال إن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر أما العرب الذين كانوا في معادن الخصب فاختلطت أنسابهم وتداخلت شعوبهم. ويقول ابن حزم في (الأحكام) إن الحدَّ الأدنى من المعرفة لا بدّ أن يكون إجبارياً: فهل هناك آراء «تراثية» أكثر «معاصرة» من هذه الأفكار؟ وكيف يستسيغ المؤلف أن يتهجم على هذه المدارك وأمثالها؟

ومن سبق ابن الهيثم البصري في أخذه بالاستقراء واعتماده على المشاهدة وفيما أورده من نظريات في الإبصار وانعكاس الضوء؟ وهل ننكر إسهامات البيروني في الفلك والرياضيات التي دفعت هذين العلمين إلى مراحل متطورة أو جهود جابر بن حيان الذي ثبَّت دعائم علم الكيمياء الحديث؟ وهل عُرف علم الجبر في العالم قبل جهود الخوارزمي؟ ومن سبق الخازن في الإشارة إلى أن للهواء وزناً وقوة رافعة؟. وليس قصدي أن أعدِّد إنجازات الحضارة العربية الإسلامية وعلمائها في العصر الوسيط، فإن ذلك الأمر اعترف به أعداؤنا قبل أصدقائنا، رغم محاولات الأوروبيين في عصر النهضة طمس تلك الإنجازات وذلك بطمس أسماء العلماء والكتب العربية والاقتباس منها أو ترجمتها دون ذكر عناوينها أو أسماء مؤلفيها، ولكنني أرى أن المؤلف كان قاسياً في تصويره لمدارك العصر. ولعلي أذكِّره بأن كتابة التاريخ عند العرب بدأت بصورةٍ جديةٍ ومنظمةٍ في عهد الاهتمام المتزايد بالعلوم والمعارف، وأن المؤرخين عالجوا

موضوعاتهم تحت ضغط نفس الدوافع التي أملت على زملائهم في بقية فروع المعرفة ممارسة نشاطاتهم العلمية.. وبإمكان أيّ باحثٍ أن يجد الروح العلمي ماثلاً في الكثير من مصادرنا التي كتبها مؤرخون حقاً.

هل كان للعوامل الأخرى دورٌ في الحركة البابكيّة؟

إننا نعتقد بأن الظاهرة أو الحدث التاريخي حدث معقّد تعتوره عوامل عديدة فتؤثر في سيره وتطوره، منها العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقومية والدينية وحتى النفسية.. وبمعنى آخر إن منهج البحث العلمي المعاصر يعتمد الاحتمال والتعدد في التفسير.

وقد يلعب عامل واحد دوراً بارزاً في ظاهرة ما، ولكن ليس معنى ذلك أن نتزمت ونلتزم هذا العامل دون النظر في أثر العوامل الثانوية الأخرى. وقد حاول الكتاب الذي بين أيدينا أن يظهر الحركة البابكية كأنها نتيجة صراع طبقي عنيف ليس إلاّ.. ولكن ملاحظات وإشارات أفلتت من قلم المؤلف كانت بمثابة مؤشراتٍ على أن عوامل أخرى منها سياسية وقومية وشخصية لعبت دورها في تحريك بابك ومن حام حوله نودُّ أن نشير إلى أهمها:

١- يصوّر المؤلف الصراع بين السلطة العربية وأمراء القفقاس كصراع سياسي[٥٤] وليس طبقياً!!

٢- يرى المؤلف بأن إسهام الأرستقراطية الأرمنية كان بسبب تضايقها من سيطرة السادة العرب، ومن أجل توسيع نفوذها فالصراع أرمني- عربي ذو صبغة سياسية[٥٥]!

٣- يرى المؤلف بأن اصبهبذ طبرستان بشّر بتعاليم الخُرّمية[٥٦] ومعنى ذلك أن أميراً إيرانياً محلياً يعارض السلطة العربية، فينشر تعاليم مغايرة

٥٤) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ٦٠.
٥٥) المصدر السابق، الصفحات ١٠٢، ١٤١.
٥٦) المصدر السابق، ص ١٥٤.

لعقيدتها (الإسلام) في محاولة للتخلُّص من سيطرتها!! وهذا صراع سياسي عنصري ديني.

٤- يرى أن الأرستقراطية الإيرانية اشتركت في حركة بابك رغبة في التخلُّص من الحكم الأجنبي[٥٧] الذي حدَّد نفوذها، فالسبب سياسي والصراع فارسي- عربي وليس طبقياً. وهنا يسير المؤلف على خطين فكريين متناقضين، فأين التحالف والتعاون بين الأرستقراطيتين العربية والإيرانية الذي يكرره مراتٍ في كتابه؟ ثم إن ما يخفق المؤلف في إيضاحه هنا هو كيف تثور الأرستقراطية الإيرانية وقد قرَّبها العباسيون؟

٥- يعترف المؤلف بأن العروبة والإسلام صنوان لا ينفصلان في تلك الفترة التي يبحثها حين يقول «إن الإسلام كان بالنسبة للثائرين دين الطبقة السائدة فكان اعتناق الثائرين للخرَّمية في سبيل المعارضة الثورية»[٥٨]. ولكن المؤلف سرعان ما يستدرك ويقول بأن الثائرين كانوا ضدّ السلطة الإسلامية وليس ضد الإسلام كدين. ويحقّ لنا أن نسأله لماذا لم يعتنق الخرمية مذهباً إسلامياً مناهضاً لمذهب الدولة كالمذهب الشيعي العلوي أو الخارجي إذا كان هؤلاء غير مناهضين للإسلام كدين؟ ولعلنا نعلم بأن هناك الكثير من الفُرس والتُرك والبربر اعتنقوا مذاهب إسلامية معارضة ليعلنوا عدم ولائهم للعباسيين.

ألم يكن اعتناق بابك وأتباعه للخرَّمية المتطورة عن المزدكية دليلاً على أنهم لم يكونوا فقط ضدّ العبّاسيين بل ضدّ سلطة العرب وضدّ الدين الذي يعتنقونه؟

إن الظاهرة التي غابت عن ذهن المؤلف هي أن مفهوم «الثورة من أجل انتصار العدالة» في المجتمع الإسلامي الوسيط كان يعني انتصار الإسلام على الانحراف، وكذلك فإن كل حركات المعارضة أو الثورات

---

(٥٧) المصدر السابق، ص ١٧١.

(٥٨) المصدر السابق، ص ١٣٨.

ضمن الدولة الإسلامية كانت دائماً تظهر الحكام بمظهر غير الملتزمين بالشريعة، المنحرفين عن الدين. وإنطلاقاً من هذه الحقيقة التاريخية فإننا نسأل المؤلف.. هل كانت البابكية من هذا النوع من الثورات؟ هل كانت ثورة تدعو إلى تطبيق الإسلام الصحيح وتظهر العباسيين بمظهر المنحرفين؟ والجواب هو النفي طبعاً. والنتيجة هي أن للبابكية أهدافاً وغايات لا تلتقي مع الدين الإسلامي والعروبة بشيء. إننا ندعو المؤلف أن يفكر ملياً في هذه المعادلة التي لا تقبل اللف والدوران!!

٦- يقرن الكتاب الإسلام بالعروبة والسلطة حين يقول:

«وما كان الإسلام إلا علامة امتياز للأرستقراطية المنتصرة (العربية) والمذهب الرسمي للدولة التي تمثله»[٥٩].

٧- في معرض كلامه عن الحرب يشير صراحة أنها ضدّ العرب فيقول **«خيانة الحلفاء الموقتين أضعفت الخُرّميين وساعدت العرب على بلوغ نقطة التحوُّل في كفاحهم ضدّ حركة الشعب التحررية».**

٨- إن منهج البحث التاريخي يشترط نقد الرواية نقداً داخلياً وخارجياً ثم قبولها أو رفضها. أما الكتاب الذي بين أيدينا فيشكّ في الرسالة المرسلة من أخي الافشين إلى أخي المازيار والتي يقول فيها **«يعود الدين إلى ما لم يزل عليه أيام العجم»**[٦٠] دون نقدها أو ذكر سبب لرفضها.

ويفعل المؤلف الشيء نفسه فيما يخصّ القول المنسوب إلى زوجة جاويدان **«إن بابك سوف يردّ المزدكية»**[٦١]. والغريب أن المؤلف يقتبس بعضاً أو جزءاً من الروايات التي يرفضها حين يريد أن يعزّز آراءه أو تفسيراته.

---

(٥٩) المصدر السابق. ص ١٦٣.
(٦٠) المصدر السابق. ص ١٥٢.
(٦١) المصدر السابق. ص ١٥٤ - ١٥٥. - راجع الطبري. تاريخ. القسم الثالث. ص ١٢٦٩، طبعة ليدن.

٩- لا يمكننا أن نتوقّع من المؤلف أن يعترف بأن بابك تحالف مع أمبراطور الروم، لأن ذلك يتعارض مع تفسيره بأن «البابكية حركة فلاحية طبقية» ولذلك نراه يزوغ ويلفُّ ويدور ويبرر دون جدوى[٦٢]. فالمؤلف يقول إن الروم ساعدوا بابك ويبرِّر ذلك تبريراً ساذجاً حين يرى بأن الروم ما كانوا ليساعدوا بابك لولا أن المأمون ساعد توما الصقلي!! أما تبريره لقبول الامبراطور للخُرَّميين الفارين لاجئين في الأراضي البيزنطية فهو متهافت، حيث يقول إن الأمبراطور أراد أن يستخدمهم في حروبه مع المسلمين!!

أما مساعدات الأمبراطور لبابك في مهاجمة المسلمين «فهي نكاية بالمسلمين» وليس واجباً تجاه الحليف!! ولعلنا نذكّر المؤلف بأن مصادرنا تشير بأن ثيوفيل، أمبراطور بيزنطة، عقد اتفاقاً مكتوباً مع بابك، ولم يكن الأمر اعتباطاً أو بالسذاجة التي يتصورها[٦٣]!!

ولكن المؤلف لا يستطيع أن يصمد طويلاً أمام الوثائق ولذلك يعترف في النهاية بأن التحالف بين بابك والأمبراطور كان لأن «اتفاق مصالح الطرفين في القضاء على الجيوش العباسية وتحطيم السيادة العربية تدعو إلى قيام تحالف بينهما»[٦٤]. هذا ما قاله المؤلف بالحرف الواحد متناسياً الصراع الطبقي والتفسير المادي.

١٠- يشير المؤلف إلى أن المازيارية في طبرستان تحالفت مع البابكية، ويرى المؤلف نفسه أن المازيار أمير إقطاعيّ أرستقراطي. فكيف تسنى لبابك صاحب البرامج الاجتماعية الاقتصادية المعادية للإقطاع والأرستقراطية أن يتحالف معه[٦٥]؟

(٦٢) المصدر السابق، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٦٣) راجع: فازيليف. بيزنطة والعرب. ص ١١٣ - ١١٤.

(٦٤) حسين قاسم العزيز: البابكية. ص ٢٠٤.

(٦٥) المصدر السابق، ص ٢٥١.

وإذا كان هدف المازيار سياسياً، وهو التخلص من السلطة العربية الأجنبية كما يرى المؤلف؟ فهل اتفقت أهدافها؟ وبمعنى آخر هل أن عوامل سياسية دفعت الحركة إضافة إلى عوامل أخرى؟ ولماذا لا يبرزها المؤلف؟

١١- لقد انضمت فلول البابكية بعد اندحارها إلى الأمبراطور البيزنطي وإلى منكجور الفرغاني[٦٦] والي العباسيين على أذربيجان الذي تمرّد سنة ٢٣٢ هـ- ٨٢٩م... والسؤال الذي يطرح نفسه هو أين بقيت عقيدة البابكيين وبرامجهم، وهم ينضمون إلى والٍ عباسي متمرّدٍ على السلطة؟ وما هي نقاط الاتفاق بينهم وبينه؟ ولعله في مستقبل الأيام يظهر لنا من يصف حركة منكجور الفرغاني بأنها «انتفاضة أذربيجانية» جديدة!!

١٢- في معرض كلامه عن اشتراك بعض العرب في الحركة البابكية يحمّل النصوص أكثر من طاقتها، ويحشر تعميات عن اشتراك العرب لم يذكرها الرواة. بل إنه يضع الكلمات في أفواه الرواة ويستعمل جُملاً مثل «إنّ المؤرخين وإن لم يشيروا إلى انضمام هؤلاء للحركة فإنهم (أي الأمراء) حسب رأينا لم يكن أمامهم وقد انتفضوا على السلطة إلا الانضمام لجيش الانتفاضة!!...[٦٧]» إن منهج البحث التاريخي لم يشهد، على ما أعتقد، تفسيراً يتسم بعدم الترابط والسذاجة مثل هذا التفسير!!

إنه تفسير ليس له مكان في منهج البحث التاريخي!! بل هو محض خيال. وعلى المؤلف أن يفرّق بين عصيان بعض الولاة أو تمرد بعض شيوخ القبائل وبين اشتراكهم في الحركة البابكية.

وليسمح لي المؤلف أن أسوق له عدداً من الروايات التي ترى بأن البابكية كانت مضادة للعروبة والإسلام. وكان على المؤلف أن يتعمق في مناقشتها أو دحضها لا أن يمرّ عليها مرّ السحاب.

---

(٦٦) المصدر السابق. الصفحات ٢٥٦ . ٢٦٥ .

(٦٧) المصدر السابق. ص ١٦٨ .

١- يشير بابك في رسالته إلى تيوفيل أمبراطور الروم قائلاً «إن ملك العرب (المعتصم) قد وجّه عساكره ومقاتلته... »[٦٨] فهو حين يتكلم عن المعتصم يسميه ملك العرب.

٢- تشير روايته إلى ملاحقة السلطة العباسية للخُرَّمية في عهد الرشيد حتى إن زعيمهم جاويدان كان لا يستطيع جمعهم «خشية شر العرب »[٦٩].

٣- اعترف المازيار بعد أسره باتفاق المتآمرين على «أخذ الأمبراطورية من العرب وإعادتها لأكاسرة الفُرس »[٧٠]. هذا مع العلم أن صاحب هذه الرواية كان مؤرخاً محلياً لا يميل إلى العرب، ولكنه مع ذلك يوضح نوايا البابكية بأمانة.

٤- يؤكد المسعودي في رواية له أن الأفشين والمازيار اتفقا على إحياء « مذاهب الثنوية والمجوس »[٧١].

٥- يروي الطبري رسالة تبودلت بين زعماء الحركة تقول:

«إنه لم ينصر هذا الدين الأبيض (الخُرّميّة) غيري وغيرك وغير بابك » فالخُرّميّة هي الدين الأبيض المعارض للإسلام دين المسودة العباسيين!!. وتستمر الرسالة لتجعل هدف المتآمرين «أن يعود الدين إلى ما لم يزل عليه أيام العجم »[٧٢].

٦- وحين سلَّم سهل بن سنباط الأرمني بابك الخُرّمي إلى السلطة العباسية التفت إليه بابك وقال له «إنما بعتني لليهود بالشيء اليسير »[٧٣] وهنا وصف بابك العرب المسلمين باليهود!!

---

(٦٨) الطبري: تاريخ، القسم الثالث، ص ١٢٣٤، طبعة ليدن.

(٦٩) ابن النديم: الفهرست، ص ٤٩٦.

(٧٠) ابن اسفنديار: تاريخي - طبرستان، (الترجمة الانكليزية) ص ١٥٥، لندن ١٩٠٥

(٧١) المسعودي: مروج الذهب، جـ ٤، ص ٦١.

(٧٢) الطبري: تاريخ، القسم الثالث، ص ١٣١١ فما بعد.

(٧٣) المصدر السابق، ص ١٢٣١.

٧- وحين علم بابك أن الذي يتولى أمره في السجن شخص فارسي من الدهاقين قال: « **الحمد لله الذي وفق لي رجلاً من الدهاقين يتولى قتلي** »[٧٤].

ألا يعتقد معي مؤلف البابكية بأن هذه الروايات وأمثالها تحتاج إلى تأمل ومناقشة وتحقيق لكي نتبين حقيقة البابكية عن كثب؟؟

حول علاقة الخُرَّمية بالدعوة العباسية

يرى كتاب البابكية بأن الخُرَّمية كانت المحرك للدعوة العباسية مستنداً إلى أن خداش كان أحد دعاة العباسيين وقد قُتل متهماً بالخُرّمية[٧٥]. والواقع فإن هذا التفسير يشوّه طبيعة الدعوة العباسية، ذلك لأن دور خداش في الدعوة كان متقدما. وأن الإمام محمد العباسي تبرأ منه بعد مقتله وافتضاح آرائه ونبه الشيعة العباسية إلى انحرافه. ثم إن الدعوة العباسية لم تكن ذات واجهة واحدة بل ظهرت بواجهات مختلفة، ولذلك لا يمكن إعطاؤها لوناً واحدا متطرفاً!!

ويظهر أن المؤلف قد تجاهل التفسير الحديث للدعوة العباسية وهو تفسير أكثر شمولا وتكاملاً فقد أثبتت مصادر[٧٦] حُقِّقت حديثاً أن القوة الضاربة في هذه الدعوة كانت تتكون من عرب خُراسان، وقد أسهم فيها الموالي، وخاصة أولئك المرتبطين بالقبائل العربية في خُراسان، أيضاً، ولكن دورهم لم يكن يماثل دور العرب. وأود أن أؤكد على أن غالبية الموالي الذين اشتركوا في الدعوة العباسية كانوا من المرتبطين بالقبائل العربية، وهؤلاء ذوو وضع خاصّ ليس كبقية الموالي. فالمولى المرتبط بقبيلة عربية يُعتبر جزءاً من القبيلة « **فالولاء لحمة كلحمة النسب** » وقد قرر عمر بن الخطاب إجراء مهماً في هذا الباب حين كتب إلى العمال والولاة أثناء حروب التحرير والفتح الإسلامي: « **ومن أعتقتم من الحمراء (الموالي) فأسلموا، فألحقوهم بمواليهم لهم ما لهم وعليهم ما عليهم،**

---

(٧٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٧٥) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ١٤٢.

(٧٦) راجع على سبيل المثال لا الحصر: المؤلف المجهول. أخبار العباس وولده، بيروت ١٩٧٣. - أبو زكريا الأزدي: تاريخ الموصل، القاهرة ١٩٦٧.

وإن أحبوا أن يكونوا قبيلةً وحدهم فاجعلوهم أسوةً في العطاء »[٧٧] وهذا الإجراء أدى إلى تلاحم كبير بين عرب القبيلة ومواليها ناهيك عما ينتج عنه من مشاركة في الآمال والآلام.

إن المؤلف يتبنى منذ البداية تفسيراً يتماشى تماماً مع وجهة نظر ولهاوزن العنصرية فيسرد معلومات عن التمييز الحاد بين العرب والموالي معتمداً على مصادر ثانوية مثل كتب جرجي زيدان وبعض المستشرقين ويرى أن «للأوضاع المزرية والانتهاكات الصريحة لحقوق الفلاحين الدور البارز في تحريكهم » ومن أجل ذلك أسهموا في الدعوة وكانوا عماد جيشها. ويعتبر فلاحي إيران أشد أنصار العباسيين دون أن يشير إلى مصادره ودون أن يطلع عن المصادر الجديدة التي أظهرت حقائق جديدة.

وقد يكون هناك محرومون من الموالي، ولكن كان هناك إلى جانبهم محرومون من العرب الذين تسميهم مصادرنا «الضعفاء». وهذا سرّ أدركته الدعوة العباسية[٧٨] وركزت على كسب الضعفاء من العرب والموالي معاً، ولعل شعاراتها القرآنية واضحة.

﴿ونُرِيدُ أنْ نَمُنَّ عَلَى الّذِينَ اسْتُضْعِفُوا في الأَرْض وَنَجْعَلَهُمْ أئمَّةً وَنَجْعلَهُمُ الوَارِثين﴾*.

والشعار الآخر:

﴿أذن للّذينَ يُقَاتلُونَ بأنّهُمْ ظُلمُوا وإنَّ اللهَ عَلَى نَصْرهِمْ لَقَديرٌ﴾**.

وهكذا لم تكن غالبية أتباع العباسيين، كما يدّعي المؤلف، من الإيرانيين بل كانوا في الغالب من عرب خُراسان المستقرّين هناك منذ أجيالٍ عديدة. أما فلاحو إيران فغالبيتهم لم تحرّكْ ساكناً حين فجّرت الثورة العباسية، بل إنّ

(٧٧) البلاذري: فتوح البلدان، الصفحات ٢٧٤ ـ ٤٦٢ ـ مصر ١٩٠١.

(٧٨) راجع: د. فاروق عمر. طبيعة الدعوة العباسية، بيروت ١٩٧٠.

* سورة القصص. الآية ٥.

** سورة الحج: الآية ٣٩.

مدن إيران وجماهيرها لم تستغلّ فرصة الثورة العباسية لتهبّ مساندةً لها.

والمؤلف يشارك الدينوري وحمزة الأصفهاني في تمجيدهما لأبي مسلم الخُراساني تمجيدا مقصودا. فقد اعتبر أبا مسلم الرجل الأول في الدعوة والعامل الحاسم في الانتصار. بل إن المؤلف يتجاوز ذلك ليقرِّر بأن مقتل أبي مسلم كان أحد الأدلة على تنكّر العباسيين للشعب(٧٩). أي شعب؟ الشعب الإيراني أم الأذربيجاني أم العربي؟! ومتى كانت مصالح الشعوب مطابقة لمصلحة أبي مسلم؟!

والواقع أن أبا مسلم لم يلتحق بالدعوة في خُراسان إلا بعد ربع قرنٍ من بدئها. وبعد وصوله إلى خُراسان كان في معيّة الرجل الأول سليمان بن كثير الخزاعي العربي (نقيب النقباء). ولماذا هذا التركيز على فردٍ بعينه ومصادرنا تشير بأن قيادة الحركة كانت جماعية يرأسها مجلس النقباء الاثني عشر؟؟

وعلينا أن نفرّق بين اتخاذ اسم أبي مسلم رمزاً لحركة معارضة إيرانية وبين ارتباطه بها. فأبو مسلم لم ترتفع أسهمه وتزداد شعبيته إلا بعد مصرعه على يد المنصور. وعندئذ فقط أصبح رمزاً للمعارضة الإيرانية ومنقذاً منتظراً للإيرانيين!! أما قبل ذلك فقد حارب أبو مسلم في خُراسان جيوب الراوندية كممثل ووال للعباسيين هناك.

ولا يصح لنا اعتبار مقتل أبي مسلم، كما يرى المؤلف، منعطفاً مهماً أثار الحركات في إيران، بل إن ذلك يرجع إلى الوعي والتحسُّس الجديد الذي أوجدته الثورة العباسية ذاتها.

حَوْلَ الحَرَكة الشعُوبيَّة

ينطلق المؤلف من الفرضية القائلة بأن الحركة الشعوبية لم تكن واحدة في كلّ عصور التاريخ الإسلامي، ويفرّق بين مرحلتين: الأولى العصر الأموي وصدر الدولة العباسية، وهي هنا ذات طابع «**تقدميّ**» تمثّل نضال الشعوب ضدّ التسلط وضدّ «**التعصب الشوفيني**» الذي مارسته الأرستقراطية القبلية العربية. أما المرحلة الثانية فبعد العصر العباسي الأول حين تحولت الشعوبية

(٧٩) حسين قاسم العزيز: البابكية، الصفحات ١٣٦، ١٤٣.

فجأة فأصبحت « رجعية » تعكس ذهنية « الأرستقراطية الإيرانية » الملتصقة بالبلاط العباسي والتي استخدمت إمكاناتها المادية لشراء أقلام المثقفين والكتّاب وأغرتهم ليكتبوا في مثالب العرب ويشككوا في دورهم الحضاري في التاريخ[٨٠].

ومعنى ذلك أن الشعوبيّ في العصر الأموي وصدر العصر العباسي ليس كالشعوبي في بقية فترات العصر العباسي!! والشعوبي من العوام ليس مثل الشعوبي الأرستقراطي، فالأول شخص غير متعصب ضد العرب، وإنما يطالب بالمساواة!! أما الثاني فهو شوفيني متعصب!!

على أن المؤلف سرعان ما يقع في التناقض قبل أن يفسح لنا المجال للردّ عليه. فقد كرر مراراً مقولة أن العباسيين قرّبوا الأرستقراطية الإيرانية، فكيف يفسر لنا الآن تآمر هذه الأرستقراطية ضدهم وقد قرّبوها وتعاونوا معها؟ هل أن هذا من باب « اتقِّ شرَّ من أحسنت إليه » أو كما يقول المؤلف حين يدرك وقوعه في التناقض بأن السبب نفسي محض، فالأرستقراطية الإيرانية كانت تعاني من « حساسية تجاه الأصل (العنصر) نتيجة نظرة الازدراء والتحقير التي كانت تمارسها الأرستقراطية العربية على كلّ ما هو غير عربي »[٨١] وهكذا يتناسى المؤلف تفسيره الطبقي ليعمد إلى تفسير نفساني، ثم لا يلبث أن يعرج إلى تفسير عنصري (عرب ضد فُرس) لا يختلف عن التفاسير العنصرية لفان فلوتن وولهاوزن.

إننا لا نتفق مع المؤلف على اعتبار الشعوبية « نضالاً ضدّ التسلّط »[٨٢] لأنها تحمل في بذورها عناصر عنصرية وشوفينية معادية للعرب سواء اعتنقها العوام أم الكتّاب أم الأرستقراطية. وهي في حقيقتها تمثّل جهود فئة معيّنة من الأعاجم لفرض سيطرة التقاليد غير العربية (خاصة الفارسية) وبعث البناء

---

(٨٠) حسن قاسم العزيز: البابكية. ص ٩٣ - ٩٤.

(٨١) المصدر السابق. الصفحات ٩٤ . ١٧٨ .

(٨٢) المصدر السابق. ص ٢٧٣.

الاجتماعي الفارسي القديم بكل ما يحويه من مراتب طبقية متمايزة وإحلال روح الثقافة الفارسية محل روح الحضارة العربية الإسلامية. ولعل النتائج التي ترتبت على النشاط الشعوبي أكبر دليل على أهدافه ومراميه، فقد انبعثت المانوية من جديد في العراق، وانتشرت روح الاستخفاف بالدين، ووجهت انتقادات لاذعة للتقاليد والأمجاد وحتى الأنساب العربية. فماذا نسمي كلّ ذلك وأكثر منه[٨٣]؟!!

حَوْل الحَرْبُ الأهْليّة

وعلى نفس الأساس، فنحن لا نقبل التفسير الذي يصوِّر النزاع بين الأمين والمأمون والحرب الأهلية التي أعقبته على أنه صدام بين الأرستقراطية الإيرانية والأرستقراطية العَرَبية كما يحاول المؤلف أن يصوِّره. وهنا يناقض المؤلف نفسه في نقطتين رئيسيتين:

الأولى- أنه وقع في شراك التفسير العنصري (عربٌ ضد فُرس) فكيف يقول هذا وهو المؤيد للرأي القائل «الشريف من كلّ قوم نسيب الشريف من كلّ قوم».

الثانية- أنه تناسى مقولته السابقة وهي أن الأرستقراطية الإيرانية اختارت الطريق السلمي للتنكيل بالأرستقراطية العربية عن طريق الشعوبية. فهو يظهر هنا أن الأرستقراطية الإيرانية تستعمل السلاح لا الفكر والقلم ضدّ العرب وسلطتهم. فأيّ التفسيرين يريدنا أن نصدق؟؟

إن تصوير الحرب الأهلية وكأنها نزاع عنصري يجانب الواقع التاريخي ويردِّد تفاسير تقليدية أكل الدهر عليها وشرب، فكيف يقبلها المؤلف وهو المبشِّر بالتفسير المادي؟ فمن الممكن أن يفسِّر النزاع على أنه نزاع بين كتلتين متضاربتي المصالح يتمثل في كل منها العرب وغير العرب. ولا بدّ لنا أن نقول بأن اصطلاح «الأرستقراطية العربية البغدادية» اصطلاح غريب لم يرد في

(٨٣) المصدر السابق، ص ١٧٨ - ١٨٠.

كتب المؤرخين الرواد ولا المحدثين، وهو يظهر لأول مرة في هذا الكتاب. أما الاصطلاح المألوف فهو «أهل بغداد» وهو اصطلاح تاريخي له دلالته، وهو لا يمثل الأرستقراطية فحسب بل جماهير بغداد بالدرجة الأولى. فكيف يسوغ للمؤلف استبداله باصطلاح من بنات أفكاره[٨٤]؟؟

حول الأوضاع في الأقاليم

ومن أجل أن يبرر المؤلف اشتراك بعض سكان الأقاليم التي وقعت فيها الحركة البابكية[٨٥] في هذه الحركة، يبالغ في تصوير تردي الأوضاع في هذه الأقاليم بل وفي الأقاليم الأخرى البعيدة عن موقع الحركة، فالإيرانيون «**كانوا يقاسون من ثقل الضرائب والجور الإقطاعي والتعسف الحكومي**» والديالمة كانوا «**يقاسون شظف العيش نتيجة الإرهاق الإقطاعي واستغلاله وجور السلطة**». أما الشعب الأرمني فكان «**يئن من إرهاق وتعسُّف الإقطاع والسلطة**» وأهل مصر عانوا من «**تفاقم الجور الإقطاعي والتسلط الحكومي**». وللقارىء أن يلاحظ التشابه في الصفات والنعوت التي يستخدمها المؤلف، وهي لا تظهر في كتابه بهذا الشكل الطريف، لأنها تستخدم في صفحات متباعدة. أما وقد جمعت هنا، فهي لا تعدو أن تكون تكراراً مملاً وألفاظاً دون دلالات!!

وشيء آخر أكثر مللاً إلا أنه طريف في الوقت نفسه لكونه جديداً وهو استعمال المؤلف لكلمة (لا بدّ)[٨٦] أكثر من مرة حين لا يجد سنداً تاريخياً فهي بدعة جديدة تضاف إلى ما ابتدعه سابقاً من مقاييس، فهو يقول، مثلاً عن الأكراد إنهم «**يقاسون من شظف العيش**» ولا بد أنهم قد أسهموا في الحركة البابكية. ويقول عن الزط في العراق «**لا بدّ أن الجور قد لحقهم، ولا شك، مما حدا بهم إلى التذمر والاحتجاج ثم الانتفاض**» ولا بدّ هنا تأتي محل السبب حين لا يجد المؤلف أسباباً أو سنداً تاريخياً لما يريد أن يقوله!!

---

(٨٤) المصدر السابق، ص ١٧٩.

(٨٥) راجع على التوالي في المصدر السابق، الصفحات ١٦٦، ١٦٩، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٨٠.

(٨٦) المصدر السابق، الصفحات ١٦٩، ١٨١.

ولكن لماذا كل هذه المبالغة والتكرار المملّ؟ إن التفسير رأي، وهو بهذا فرضية تعرض احتمالاً من جملة احتمالات، ولذلك لا ينبغي لنا أن يأخذنا حماس المذهب فننسى المنهج وأصول البحث.

ثم إذا كانت الأقاليم كلها تعاني هذه المعاناة التي يصورها المؤلف، فمن أين جاء ذلك المجتمع الذي أنجب العلماء والأدباء والمفكرين؟ وكيف انتعشت التجارة؟ وما هي الظروف التي أغرت العرب بالاستقرار واحتراف الزراعة والتجارة والحرف، وخاصة في العصر الذي يتكلم عنه المؤلف (العصر العباسي)؟

حول المحاباة لبابك

يكرر الكتاب أكثر من مرة دعوة الدكتور طه حسين «**وأيسر ما يجب على المؤرخ المحقق أن يسمع أو يقرأ ما تحدّث به أو كتبه المنهزمون والمنتصرون جميعاً**» وهذه دعوة إلى اتباع المنهج العلمي في الكتابة التاريخية، ولكن بدلاً من أن يطبّقها المؤلف، نراه يقع في العادة السيئة وهي الإعجاب برجل العصابات المتمرّد على السلطة المركزية، ضارباً عرض الحائط محاولة تقويمه أو إعطائه حق قدره استناداً إلى الوثائق المتوافرة لديه.

فمنذ الصفحات الأولى يواجه القارىء المحاباة لبابك فنقرأ[87] «**قامت... انتفاضة واسعة ضد الخلافة العباسية واستمرت حوالي ٢٠ عاماً ناضلت الشعوب فيها تحت قيادة الشابّ الباسل بابك نضالاً مستميتاً من أجل الحرية**». وفي مناسبة أخرى يسمي المؤلف بابكاً بطلاً ويصور لنا أسره تصويراً رومانتيكياً فيه الكثير من الخيال الذي لا يستند على روايات تاريخية، فيقول:

«**وتحول البطل في قلعته الخاوية المهدمة، وسرت بخاطره سني النضال المريرة الطويلة، وكيف كان اسمه على طرف كل لسان**»[88].

ولكن البطل في التاريخ هو الرجل الصانع للأحداث[89]. رجل أفعاله هي

(٨٧) المصدر السابق، ص ٣٩.

(٨٨) المصدر السابق، ص ٢٤٧.

(٨٩) سيدني هوك: البطل في التاريخ، (مترجم) ص ١٥٥، بيروت ١٩٥٩.

نتائج طاقات وملكات متميزة وإرادة قوية وشخصية بارزة، والذي تستطيع أن تنسب إليه نفوذاً طاغياً مؤثراً في تقرير مفصّل أو حدث ما. فهل تنطبق هذه الصفات على بابك الخُرّمي وأفعاله؟؟

ولم يكن بابك الخُرّمي وحده ممن أصبح مهدياً منتظراً بعد مقتله، فقد عُدّ أبو مسلم الخُراساني قبله منقذاً منتظراً للإيرانيين. وكان هناك منقذون مهديون لدى الكثير من الجماعات، فهناك السفياني المنتظر الذي تترقبه الجماعات الموالية للأمويين، وهناك المهدي المنتظر للشيعة العلوية، والمنصور الذي تنتظره القبائل اليمانية، والتميمي الذي تترقبه بنو تميم وهكذا[٩٠]..

ويبالغ المؤلف في تصوير خطورة البابكية على السلطة المركزية، وأن القبض على بابك كان مبعث ارتياح بالغ لدى الناس. وحين يتكلم عن الأراضي التي استولى عليها بابك يستعمل اصطلاحاً حديثاً وغريباً هو «**الأراضي التي حررتها الانتفاضة**» أو الجزء المحرر[٩١]!! انطلاقاً من فهمه للحركة بأنها حركة تحررية جماهيرية!! والواقع أن الحركة لم تكن بالخطورة التي يصورها بها المؤلف ولقد كان في استطاعة السلطة العباسية تحريك المتمردين داخل حدود الأمبراطورية البيزنطية وإمدادهم بالمساعدات، كما وأن الخلافة استطاعت قمع حركات متعددة واضطرابات في أماكن أخرى خلال فترة الحركة البابكية.

ومع أن الدينوري قليل التحامل على البابكية باعتراف المؤلف نفسه، فإن روايته عما قام به بابك من سفك للدماء ينكرها المؤلف. يقول الدينوري عن بابك «**استفتح أمره بقتل من حوله بالبذ**»[٩٢]. وإذا سلمنا جدلاً بأن هذه الرواية موضوعة، فماذا يقول المؤلف عن رواية ابن العبري[٩٣] خاصة أنه مؤرخ لا تتصف كتاباته بالولاء للسلطة العباسية بل على العكس، ولذلك فإن تأكيد

---

(٩٠) راجع: د. فاروق عمر، ألقاب الخلفاء العباسيين، مجلة كلية الآداب، العدد ١٣، بغداد ١٩٧٠.

(٩١) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ٢٤٩.

(٩٢) الدينوري: الأخبار الطوال، ص ٣٣٨.

(٩٣) ابن العبري: مختصر تاريخ الدول، ص ٢٤٠.

ابن العبري باتباع الخُرّمية لسياسة القتل والتمثيل شيء له مغزاه بالنسبة للحركة!!

ولكن مؤلف البابكية ينفي هذه التهمة أصلاً مشيراً إلى أن الخُرّمية كالمزدكية تكره سفك الدماء، ونحن نترك المؤرخين يردون عليه، يقول ابن النديم: صحيح أن الخُرّمية لا تعرف سفك الدماء، ولكن بابك أحدث في مذاهبها القتل والغصب والحروب والمثلة!! ويؤيده في ذلك المقدسي مشيراً إلى أن الخُرّمية لا تتورع من سفك الدماء عند عقد راية الخلاف[٩٤].

وتجاه هذه الأدلة الدامغة لا يستطيع المؤلف إلاّ أن يعترف بالقتل وسفك الدماء الذي أحدثته البابكية فيعزوه إلى «**قطّاع الطرق واللصوص الذين اندسوا في صفوف الحركة**»[٩٥]!! وهل انضمّ هؤلاء بدون علم بابك؟ أو أنه كان لا يعلم بجرائمهم؟ ومن هو إذن المدبّر والمنظم لفعاليات البابكية؟ إن التاريخ لا يقبل من المؤلف مثل هذه المحاباة وهي لا تنطبق مع الشعار الذي اقتبسه من طه حسين. إن الأمانة العلمية التي أنكرها مؤلف البابكية على غالبية المؤرخين لا تستسيغ مثل هذا الموقف.

وبعد فإن الروايات التي تسمي بابك «ملكاً» والروايات التي تقول بأنه سُمّي دهقاناً[٩٦] تشير إلى طموحات دنيوية واسعة لديه تثير أكثر من تساؤل حول الصورة التي ظهر بها بابك (**صورة القائد المثالي والبطل المحرر**) في كتاب البابكية موضوع المراجعة هذه!!

حَوْل نَتَائج البَابكيّة

يرى المؤلف أن البابكية كانت منعطفاً مهماً وحدثاً أدى إلى «**زعزعة الخلافة وتخريبها**» وأنها أفقدت الخليفة منزلته وسلّطت عليه القادة الأتراك وشجّعت أمراء الأطراف على «**الاستقلال**»[٩٧].

---

(٩٤) ابن النديم: **الفهرست**، ص ٤٩٤. - المقدسي: البدء والتاريخ، جـ ٤، ص ٣٠.

(٩٥) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ١٩٠.

(٩٦) أنظر: الطبري، تاريخ، القسم الثالث، الصفحات ١٢٢١، ١٢٣١، طبعة ليدن.

(٩٧) حسين قاسم العزيز: البابكية، الصفحات ٣، ٢٦١، ٢٦٤.

والواقع أن لتدهور الخلافة العباسية أسباباً أبعد من الحركة البابكية وأعمق منها. وأن التدهور السياسي والإداري بدأ قبل حركة بابك وفي خلافة الرشيد بالذات. وليس هنا مجال البحث في ذلك، ولكننا نقول بأن الخليفة العباسي لم يفقد منزلته ونفوذه في هذه الفترة، وأن المأمون والمعتصم كانا من الخلفاء الأقوياء، ولا نعلم عن تسلط قادة أتراك عليها.

أما نزعة الانفصال التي يسميها المؤلف «الاستقلال»!! فهذه بادرة بدأت كذلك قبل عهد البابكية كما هو معروف تاريخياً، ولكل ظاهرة انفصال في الولايات الشرقية والغربية أسباب وظروف خاصة بها وبالوضع العام للسلطة المركزية، ولا يمكننا أن نقبل هذا التفسير الاحادي النظرة، والذي يقول بأن انفصال الولايات جاء نتيجة للبابكية!!

استدراكات أخرى

- وجهة نظر عربية! يشير المؤلف في مقدمته بأنه في كتابه البابكية ينطلق من وجهة نظر عربية. ولكن استعراض الكتاب لا يؤيد ذلك.

فوجهة النظر العربية لا تسمّي الفتوحات الإسلامية عملية «احتلال»[٩٨] فلم تكن فتوحات العراق والشام ومصر إلاّ عملية تحرير لأراضٍ تسكنها قبائل عربية اغتصبها الساسانيون والروم، وعمليات تحرير القبائل وقعت تحت نفوذ ساساني وبيزنطي. إن من الباحثين، ومنهم مؤلف الكتاب من يربط صلة العرب بالعراق والشام بالثلاثة عشر قرناً الماضية، أي منذ الفتوحات العربية فحسب، والواقع أن صلة العرب بهذه الأقطار أقدم من ذلك بكثير، فهناك شعوب نزحت إلى العراق والشام من الجزيرة منذ فجر التاريخ، وهناك أمارات عربية تكوّنت في أطراف العراق والشام، وهناك قبائل استوطنت أنحاء مختلفة منها قبل عهد الفتوحات. وقد وجد العرب المسلمون عند تحريرهم العراق أن سكانه المقيمين فيه يمتون إليهم بصلة الدم، وأنهم عربيو الأصل والجذور.

---

(٩٨) المصدر السابق، ص ٥١.

ووجهة النظر العربية لا تنظر إلى الفتوحات العربية على أنها كانت أولاً وقبل كل شيء «**للحصول على خيرات البلدان المفتوحة**»[٩٩] فمع إدراكنا لأهميـة العامل الاقتصادي، نرى أن هناك عوامل عديدة حركت هذه الفتوحات.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لماذا يعتقد المؤلف أن غالبية الذين التفوا حول بابك كانوا من المؤمنين بآرائه ولم تبهرهم المنافع المادية التي يمكن أن يجنوها من حروب بابك، ولا يعتقد ذلك بالنسبة للفتوحات العربية بل على العكس فهو يدّعي بأن غالبية الذين اشتركوا فيها جاءوا للحصول على خيرات البلدان المفتوحة؟ لماذا لا نقول بأن هناك من العرب ممن اشترك في الفتوحات من يركض وراء المطامع المادية، ولكن حتماً ليس كلُّ العرب؟

ووجهة النظر العربية لا تصف النشاطات التي قام بها بابك بأنها نضالات وعمليات تحرير قام بها «**بطل باسل قاد نضالاً مستميتا من أجل الحرية**» ولا ترى في الأراضي التي استولى عليها «**أراضي محررة**»[١٠٠].

ووجهة النظر العربية لا تصف سياسة العرب بأنها «**أساليب الاستغلال بوحشية...**»[١٠١] وأن حكمهم كان يتسم «**بالتسلط**» و «**التعصب الشوفيني. بل إنه كان حكماً تعسفياً جائراً مبنياً على احتكار الشعوب ونهب خيراتها**». ويرى في الأمويين «**أنهم تسلطوا على الشعوب وأذاقوها مرَّ العذاب ونهبوا خيرات البلدان وأغرقوا القارات بسيول من الدماء**»[١٠٢] ويتهم كل الخلفاء تقريباً «**بتطبيق سياسة البطش والغدر والنهب..**».

والمؤلف بذلك يخالف مؤرخين من أمثال بندلي جوزي فيما كتبوه، ولذلك فإن رأيه في جوزي رأي قاس حين يقول: «**إن كتابات جوزي لا تخلو مع الأسف من أمثال هذه الأخطاء والتناقضات!!**»[١٠٣]

(٩٩) المصدر السابق، ص ٥٢.
(١٠٠) المصدر السابق، الصفحات ٢٤٧، ٢٤٩.
(١٠١) المصدر السابق، ص ٥١.
(١٠٢) المصدر السابق، ص ٥٦.
(١٠٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

- يشكك المؤلف بالأرقام حين يذكر عدد القتلى الذين قتلهم بابك(١٠٤) ولا يشكك بالأرقام حين تذكر عدد أتباع بابك!!

- يرى المؤلف أن بابك استطاع أن يقاوم عشرين سنة لدقة تنظيمه وحسن سياسته، ولكنه يعود فيعزو طول المدة إلى المراوغة والمماطلة لا للدقة والتنظيم، بل إنه ينتقص من الضبط والتنظيم في الانتفاضة ليبرر فشلها(١٠٥).

- إن تحليل المؤلف لإخفاق البابكية عسكرياً ناقص، والواقع فإن التركيز يجب أن يكون على استخدام العنصر التركي وهو العنصر المحارب في جيش المعتصم وعلى قابليات المعتصم العسكرية، فقد كان المعتصم منذ بدايات نشوئه رجل حرب، وهذه الصفات مكّنته من القضاء على البابكية. إن المؤلف لم يستوعب خطط المعتصم ومظاهر اهتمامه وجدّيته وحسن تدبيره للحرب وحسن اختياره للقادة والولاة.

الخاتمة

عزم مؤلف كتاب البابكية منذ البدء على أن يطبّق المذهب المادي في التفسير التاريخي على حركة بابك الخُرّمي، ولما لم يجد استجابة لفكرته المسبقة هذه في مصادرنا التاريخية العربية وغير العربية، تهجّم على مؤرخينا الرواد متهماً إياهم بما يحلو له من تهم.. ثم تهجّم على العصر الذي عاشوا فيه ووصف مدارك ذلك العصر بالسذاجة، لأنها لم تستوعب برامج البابكية الاجتماعية والاقتصادية ولم تفهمها!! وعرّج المؤلف على المؤرخين المحدثين الذين استندوا على روايات المؤرخين الروّاد، فصبّ عليهم غضبه ولعناته.

ثم قرّر أن يستعمل خياله في الاستنتاج والتفسير، فحمّل الروايات أكثر من طاقتها، ووضع في أفواه الرواة تعابير لم يحلموا أن تُنسب إليهم في يوم من الأيام... كل ذلك من أجل أن يطبّق تفسيره... ومع ذلك، وبعد كلّ ذلك، فشل المؤلف في محاولته هذه، ووقع في تناقضات أخفق في إيضاحها أو تبريرها.

---

(١٠٤) المصدر السابق، ص ١٧٧.

(١٠٥) المصدر السابق، الصفحات ١٩٤، ٢٦١.

يعلن الكتابُ منذ البدء عن التزامه باستخدام المنهج العلمي والنظرة العربية باعتباره نموذجاً من نماذج الدراسات الجامعية لأنه أطروحة لنيل درجة الكانديدات... إلا أن ما يخرج به القارىءهو: رغم أن الدراسة هي نتاج جهدٍ صبورٍ وقراءة مستفيضة وربما استغرقت كتابتها سنين كما هو الحال في الأطروحات الجامعية. فإنها (أي الدراسة) تتميز بغياب المنهج الذي ينظم التحليل ويشدّ الوقائع والمواد التي اعتمدها المؤلف في وحدة تحليلية متماسكة تمكن من تكوين النظرة الشمولية في ربط وتفسير ما توصل إليه من حقائق ومؤشرات.

إن الموقف الذي نرتضيه فيما يخص المنهج العلمي هو أن يقود المؤلف قارئه إلى التفسير الذي يريده. أما مؤلفنا فقد بدأ من حيث كان يجب أن ينتهي..!! بدأ من الفرضية وليس من المادة، بينما المنهج العلمي يقول بأن التفسير يأتي تالياً لثبوت الواقعة التاريخية بأسانيد مقبولة.

لقد كان من الممكن أن تكون هذه الدراسة إسهاماً حقيقياً في إيضاح طبيعة الحركة البابكية لولا الفكرة المسبقة التي تسيطر على ذهنية المؤلف، ولولا الاندفاعات والتشنجات الذاتية التي يحسُّ بها القارىءفي كلِّ فصلٍ من فصول الكتاب. كل ذلك جعل الكتاب نموذجاً من نماذج «الانتهازية الفكرية» التي يمكن أن تكون قادرة - إلى حين - على إقناع الكثير من القراء بأن الحركة البابكية حركة ذات برامج اجتماعيةٍ واقتصاديةٍ متبلورةٍ وعادلةٍ أراد لها بابك أن تكون بديلاً لسلطة العباسيين وعقيدتهم. وأن البابكيين حققوا مكاسب سياسيةً واجتماعيةً واقتصاديةً لا يستهان بها، ولكنهم أخفقوا على الصعيد العسكري!! ولكن هيهات أن يصمد طويلاً، فهو لا يلبث أن يفتضح أمره وتستبين هويته أمام النقد المنهجي. أما الموقف الذي نرتضيه فيما يتعلق بالنظرة العربية.. فنقول بأن النظرة العربية نظرة متفتحة غير مترمتة تعالج الجوانب المختلفة للظاهرة التاريخية والتراثية من خلال منظار مستقبلي لا يطغى فيه الجانب المذهبي على الجانب المنهجي وتتحكم فيه روح البحث العلمي الصحيح... وهذا أمر لم نجده في كتاب البابكية.

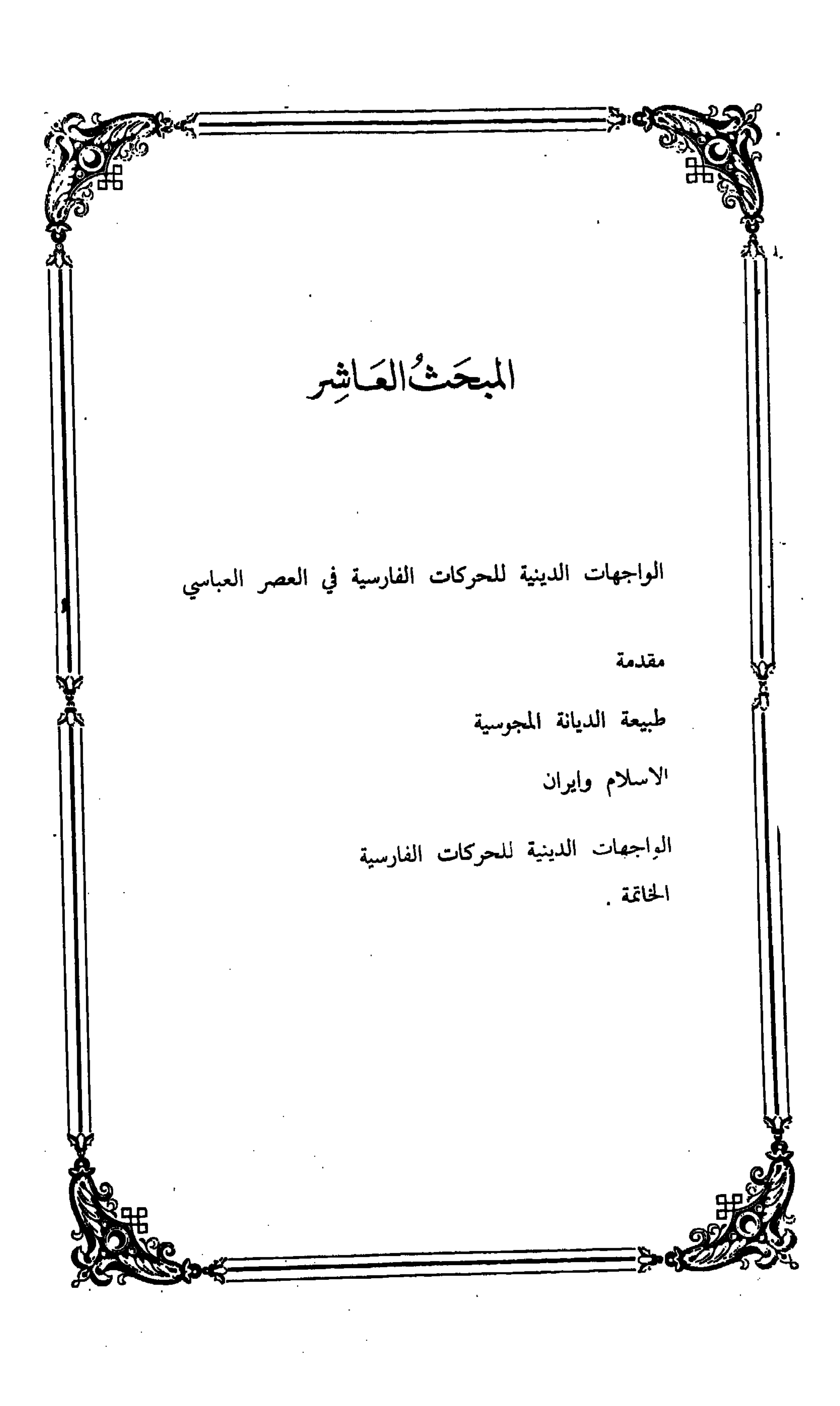
ثم إن النظرة العربية تغني القِيَم القومية... وتوليها اهتماماً بارزاً وتكتبها «بما ينسجم مع (روح التاريخ العربي الإسلامي) لا أن تحرّفها وتكتبها حسب الهوى الشخصي... وأن تبرز تلك القِيَم التي تنسجم مع طور البناء الذي نريده للمجتمع الجديد»(١٠٦). فهل يجد القارىءالعربي ما يقوّي اعتزازه بقِيَمه الإيجابية في كتاب البابكية؟؟ لقد كان كتاب البابكية قاسياً على تاريخنا العربي ولكنني لا أتفق مع الرأي القائل بأن أمثال هذه الكتب يجب «أن تختم بالشمع»(١٠٧)، بل على العكس فإن هذه الكتب يجب أن تكون موضع اهتمام من قِبَل مؤرخينا ومفكرينا للتصدي لها والردّ عليها، إن شعوبية العصور الإسلامية الوسيطة فشلت في تحقيق غاياتها في التشكيك بدور العرب وإنجازاتهم واستبدالها بقِيَمٍ غريبةٍ عن المجتمع العربي حين تصدّى لها مفكرونا الروّاد، ولا شكّ فإن شعوبية القرن العشرين ستخسر الجولة إذا تصدّى لها مفكرونا المحدثون.

وأخيراً فإن الأمانة العلمية والأكاديمية تقضي بأن يُعاد النظر في الصياغات والآراء والاستنتاجات التي أوردها كتاب البابكية، حسب مستلزمات المنهج التاريخي الشمولي في التحليل لتقديمها إلى القارى العربي.



(١٠٦) راجع: محضر اجتماع لجان دراسة شؤون التعليم، بغداد ١٩٧٣.

(١٠٧) راجع: جريدة الثورة العراقية، بغداد ١٩٧٤.



المبحث العاشر

الواجهات الدينية للحركات الفارسية في العصر العباسي

المبحث العاشر

الواجهات الدينية للحركات الفارسية في العصر العباسي

مقدمة

ليس لدينا الكثير من المصادر عن اخبار الفرس وتاريخهم قبل الاسلام ، غير ان ما استطاع المؤرخون جمعه وتحقيقه من عهودهم وحكاياتهم التاريخية وأساطيرهم وتراثهم[1] يوضح لنا ظاهرتين بارزتين بين الظواهر الاخرى على الاقل في فترة حكم الاسرة الساسانية وهي الاسرة الفارسية الاخيرة التي حكمت ايران قبل الفتح الاسلامي لها . وقد حكمت هذه الاسرة ايران والاقاليم المجاورة لها مدة تزيد على الاربعة قرون (من حوالي ٢٢٤م - ٦٤١م) حيث انهارت الدولة الساسانية تحت وطأة الزحف العربي الاسلامي وخاصة بعد معركة نهاوند ٢١هـ/ ٦٤٢م والتي سماها العرب (فتح الفتوح) لأنها تركت ابواب ايران مفتوحة على مصراعيها بعد إنهيار الجيش الساساني .

أما هاتين الظاهرتين فهما :

اولا - إن النظام الساساني الجديد الذي أعلنه اردشير بن بابك مؤسس الدولة الساسانية قام على اساس دعوة دينية ادت الى الثورة[2] . وكان نجاح ثورة اردشير يعني بعث تراث ايران الديني باحياء ديانتها المجوسية القديمة الا وهي الزرادشتية . ويعد ملوك الساسانيين اعادة الزرادشتية كديانة رسمية لايران بعد ان اضمحلت منذ ايام المقدونيين مكسبا «قوميا» مهما اذا صح لنا استعمال هذا التعبير مجازا لتوضيح ظاهرة تاريخية قديمة ! ! .

ولاشك فان هذه «الفورة» الدينية ثبتت أركان النظام الساساني في فترة حكمه الاولى ولكن وبمرور الزمن ظهرت نتائجها السلبية على المجتمع

الايراني ، فقد غدا رجال الدين الزرادشت طبقة متميزة ومن الطبقات العليا في المجتمع تحكموا بمصائر الفلاحين والمستضعفين وغدوا طبقة ملاكين كبار بعد ان منحهم الاكاسرة اقطاعات واسعة واعفوهم من الضرائب . والى هذا يشير كريستنسن ، وهو احسن من كتب عن الساسانيين ، حيث يرى بأن رجال الدين الزرادشت كونوا «دولة» داخل الدولة يقول كريستنسن :

«لا يستند تأثير رجال الدين الي سلطانهم الروحي والي حق القضاء الذي خولتهم الدولة والي سلطانهم في اثبات شهادات الميلاد والتصديق على عقود الزواج وغيرها . والى قيامهم بالتطهير ورعاية القرابين فحسب ولكن تأثيرهم استند ايضا الى اراضيهم التي يملكونها مما جعلهم يتمتعون باستقلال بعيد المدى[3] . وبالتالي تأثير قوي على المجتمع في شتى مظاهر الحياة الدينية والادارية والاجتماعية والاقتصادية .

ان هذا التحكم البشع بمصائر جماهير الايرانيين ادى على المدى البعيد الى ظهور مذاهب اخرى لقيت قبولا لدى الناس الذين ضاقوا ذرعا بتحكم طبقة رجال الدين الزرادشت ، وهذه المذاهب هي المانوية والمزدكية كما سنفصل ذلك بعد قليل .

ثانيا ـ اما الظاهرة الثانية البارزة التي تميز النظام الساساني فهي تلك الطبقية الصارمة والمغلقة التي تفصل بين ابناء المجتمع الواحد . فقد كان المجتمع الساساني ينقسم الى اربع طبقات مغلقة :

طبقة العظماء وتشمل الاكاسرة والامراء والنبلاء والاقطاعيين والملاكين الكبار .

طبقة رجال الدّين وهم الزرادشت ومنهم العّباد والفقهاء .

طبقة المحاربين ومنهم قادة الجيش ورجال الحرب والمقاتلين .

طبقة العوام من فلاحين وصنّاع واصحاب حرف وتجار صغار ومزارعيين صغار .

وكان لايجوز لافراد من طبقة معينة ان تندمج مع افراد من طبقة اخرى . على

ان المهم من هذا كله ان هذه الطبقية الجامدة غدت في حياة المجتمع الايراني نظاما له قداسته بسبب تأييد رجال الدين الزرادشت لهذا النظام الطبقي . ومما يدلل على ذلك ورود اشارات واضحة الى الطبقية في الكتاب المقدس لدى الزرادشتية المعروف باسم «الافستا» وفي شروحه[4] .

وهكذا فقد ساند رجال الدين الزرادشت النظام الذي اقامه أردشير وتم التعاون بين الطرفين لقمع اي تحرك يقوم به الايرانيون وابقائهم في ظل نظام قائم على التمايز الطبقي والعبودية . وقد أصبح اردشير عنوانا لسلطان الزرادشتية في ايران وهذا ما عبر عنه هو نفسه حين قال : «الدين اساس الملك» . . وبكلمة اخرى غدا الدين الزرادشتي لدى الايرانيين المقهورين يساوي طاعة رجل واحد طاعة عمياء ! !

طبيعة الديانة المجوسية :

ولكن ما هي هذه الديانات المجوسية الثلاث التي انتشرت في ايران في العصر الساساني وماهي الافكار التي بشرت بها ؟ ؟

أما الزرادشتيه[5] فهي ديانة النظام الساساني الرسمية وتنسب الى زرادشت الذي عاش في ميديا شمالي غربي فارس وبلغ حوالي الثمانين من عمره ومات نحو ٥٨٣ ق . م . ويرى كتّاب الفرق ان زرادشت إدعى النبوة وأن الله [اله الخير] أرسله ليهدي الى الحق . وقد كتب كتاباً مقدساً يسمى الافستا Avesta اي كتاب الحكمة وقد شرح بتفصيل جيد بكتاب آخر يسمى (الزند) .

والمهم ان الزرادشتية ترى ان للعالم إلهين : اله الخير (اهورا) وإله الشر (اهرمن) لكل منهما قدرة الخلق والابداع . واله الخير يتمثل بالنور وقد خلق كل نافع وجيد واله الشر يتمثل بالظلمة وقد خلق كل ما هو سيىء ومضر في العالم . والنزاع او الحرب سجال بين الالهين . . الا ان الفوز في نهاية المطاف للخير ولاله الخير .

والانسان مخير لا مسير وعليه ان يختار بنفسه اي من هذين الالهين . فالاخيار يتبعون اهورا والاشرار يناصرون اهرمن .

هذه هي الخطوط العامة للزرادشتية كما بشر بها زرادشت ولكنها وبمرور القرون تطورت بحيث اصبحت في العصر الساساني مؤسسة كبيرة على غرار الكنيسة في العصور الوسطى الاوربية لها مصالحها الدنيوية الكثيرة ، تستغل العقيدة الدينية لخدمة المصلحة الدنيوية والشخصية لرجال الدين الزرادشت وللملوك الاكاسرة .

اما المانوية[٦] فقد ظهرت كحركة اصلاحية للزرادشتية ، وتنسب الى ماني الذي ولد حوالي ٢١٥م ايام سابور بن اردشير . وكانت تعالمية توفيقاً بين الزرادشتية والنصرانية ولهذا يسميها المستشرق براون في كتابه (تاريخ الادب الفارسي) : «زرادشتية منصرة اقرب من ان تعد نصرانية مزردشة» . ويبدو ان سابور بن اردشير قد تساهل مع المانوية وابدى مرونة تجاههم . والمهم في المانوية انها تتفق مع الزرادشتين في كونها ديانة ثنوية Dualism فالوجود اثنيني الأصل ولكن الخلاف بينهما هو اعتبار ماني للحياة الدنيا شر ولهذا دعا الى الاعتزال والرهبنة وحرم النكاح أصلا حتى يستعجل فناء البشر . بينما الزرادشتية لم تدع الى الزهد والرهبنة وكانت إباحية ـ من وجهتي النظر الاسلامية والخلقية ـ حين حللت الزواج بين المحارم فيجوز للرجل ان يتزوج من أمه واخته وابنته ! ! . ويبدو ان الزواج من المحارم عادة قديمة عند الفرس كما يلاحظ ذلك كريستنسن[٧] .

ثم ظهر مزدك في بلاد فارس ٤٨٧م ودعا الى مذهب ثنوي جديد[٨] يقول بالنور والظلمة ولكنه دعا الى الاباحية في النساء والاموال[٩] :

«لما كان اكثر ذلك [القتال] إنما يقع بسبب النساء والاموال احل النساء وأباح الاموال وجعل الناس شركة فيها»

ويلاحظ ان المزدكية الفوضوية التي جنحت الى مشاعية الثروة والاسرة كانت رد فعل على الاضطهاد الطبقي والتمايز الاجتماعي ـ الاقتصادي الذي عانى منه سكان ايران في ظل النظام الساساني . بل ان المزدكية غدت الديانة الرسمية

للدولة في عهد قباذ (٤٨٨ ـ ٥٣١م) ولكن الاكاسرة الذين خلفوه تصدوا لها واعادوا الزرادشتية الى سابق مركزها كمذهب رسمي للدولة .

إن التلاحم القوي بين الشاهنشاهات وبين الموابذة (رجال الدين الزرادشت) كان يستند على مصلحة مشتركة ومنفعة متبادلة ولهذا قمع الشاه بهرام الاول مذهب المانوية ٢٧٦م وشتت اتباعها حيث غدا مذهبا سريا . كما اسقط كسرى أنو شروان المزدكية عن السلطة باعتبارهم مشعوذيين يرفعون شعارات الاصلاح الديني وهدفهم الحقيقي اسقاط الدولة .

لقد ساندت طبقة رجال الدين الزرادشت إجراءات الاكاسرة القمعية ضد المذاهب المجوسية الجديدة ، وغدا كسرى «سلطان الله في الارض» ليس لأحد أن يناقش سياساته ذلك لأن حكمه يستند على نظرية «حق الملوك الالهي المقدس» . فالاله هو الذي اختارهم لقيادة الشعوب الايرانية وليس عليها الا ان تطيع وتأتمر[١٠] . ولسنا هنا في مجال التفصيل في سياسات شاهات ايران من الاسرة الساسانية الا ان روايات التاريخ تسهب في تفصيل الحروب التي زج بها هؤلاء الاكاسرة شعب ايران سواء كان ضد البيزنطيين او ضد سكان تركستان والسند ـ ولعلنا نضرب مثلا واحدا عن خسرو الاول الملقب (انو شروان) ٥٣١ ـ ٥٨٩م الذي هاجم حدود الدولة البيزنطية لتحقيق مطامح شخصية واهداف توسعية اقليمية ، واستولى على اجزاء عديدة من اراضيها واستمر يحارب بعناد لمدة تزيد على اثني عشر عاما[١١]، فلما قل الرجال ادخل نساء ايران في الجيش !.! . لقد استند خسرو الاول على «حق الملوك المقدس» وايده الزرادشت في ذلك مشيعين بين جماهير ايران ان الدين طاعة رجل . وبهذا افنى زهرة شباب ايران ودمر اقتصادها المبني حينذاك على الزراعة وتجارة الترانزيت من اجل طموحات شخصية لم يستطع الاحتفاظ بها . ذلك لان جيشا بيزنطياً جديدا ما لبث ان استرجع اراضي الامبراطورية البيزنطيه بل ودخل اراضي فارس ليساعدوا خسرو الثاني للوصول الى السلطة ! !

ولعلنا نستطرد بعض الشيء فنلاحظ بأن العرب لم تجذبها هذه الديانات

المجوسية الغريبة والمعقدة وفضلوا عبادة الاصنام[١٢] . فلم تنتشر الزرادشتية بين عرب العراق . وحين لاقت المانوية الاضطهاد في ايران لجأ العديد من المانوية الى العراق واماكن اخرى شرقي ايران . وفي العراق حمى المانوية عمرو بن عدي احد ملوك الحيرة . الا ان انتشارها لم يكن كبيرا بين عرب العراق رغم ان بلاد بابل هي مهد المذهب المانوي . اما المزدكية فان قباذ اراد فرضها على المناذرة فرفض المنذر بن ماء السماء ذلك فعاقبه بالطرد من العرش !! . كما رفض الحارث الكندي اوامر قباذ بأن «ينهض الى مكة ويهدم البيت . . ويزيل رئاسة قصي» . وحقق اذنية ملك تدمر عدة انتصارات على الفرس ولم يذعن لسلطان الاكاسرة . وقد حدث ذلك كله قبل ذي قار . اما لماذا لم يتقبل العرب الديانة المجوسية باشكالها المتعددة فتفسيره ليس صعبا ذلك ان قيم العرب وتقاليدهم فيما يتعلق بالحكم والرئاسة والدين والاسرة تقف على طرفي نقيض مع القيم التي بشرت بها المجوسية دينيا واجتماعيا وسياسيا .

فالعرب قبل الاسلام كانت تختار رئيسها بطريقة الشورى وترى ان يقودها ألمع افرادها واقدرهم وكان لرئيس الملأ او لشيخ القبيلة عند العرب قول محترم ولكنه كان الاول بين اقرانه . ويبدو هذا جليا في قول ابي سفيان بن حرب : «لست اخالف قريشا أنا رجل منهم ما فعلت قريش فعلت» . فالعرب اذن لا ترى للحاكم «حقا مقدسا منحه له الاله» ولا تدين بالطاعة العمياء لرجل واحد كما كان يفعل الفرس مع اكاسرتهم . ولم ينشأ نظام الوراثة في رئاسة العرب قبل الاسلام لأن ظروف الحياة كما اشرنا تتطلب ان يقود القبيلة ألمع واقدر افرادها . ولهذا فالشيوخ الذين توالت الرئاسة في نسلهم ثلاثة احيال نادرين ، على عكس النظام الساساني الوراثي المحصور في عائلة واحدة تحتكر وحدها «النور الالهي» .

والعرب قبل الاسلام لا تميل الى التعقيد في العقيدة الدينية ولهذا لم تستسغ تعقيدات الديانات المجوسية وطقوسها واختلاطاتها بديانات اخرى وطبقة كهنتها المتميزة والمتسلطة على رقاب الناس . كما انها نفرت من اباحية الزرادشتية وزهد

المانوية وتشاؤمها ومشاعية المزدكية واستحلالها المحرمات وعدم اهتمامها بالنسب الذي تعيره العرب اهمية كبيرة . . وبعد هذا وذاك فالعربي قبل الاسلام فردّي بطبيعته لايميل الى تقييد حريته والانقياد الاعمى لطاعة رجل واحد (الشاهنشاه) وهذا ـ كما لاحظنا ـ ما تعاون عليه الاكاسرة والزرادشت من اجل اشاعته بين الايرانيين نظريا وعمليا في العصر الساساني .

وجاء الاسلام فكان للرسول (ص) سلطان ديني يعتمد على الوحي ، وفي هذا المجال يعتبر الرسول (ص) منفذا لارادة الله تعالى على الارض ولا مجال للاجتهاد البشري في الاحكام الموحى بها . اما في غير ذلك فان سلطان الرسول (ص) دنيوي ولذلك كان له من صحابته رضوان الله تعالى عليهم مشاورون يستشيرهم (وامرهم شورى بينهم) (وشاورهم في الامر) . وكان صحابة الرسول (ص) والعرب المسلمون الاوائل يسألون الرسول (ص) حين يجابههم بقرار او حكم ، أوحي هو أم رأي؟؟ فاذا كان الاول قبلوه اما اذا كان الثاني تناقشوا وابدوا رأيهم فيه . وليس هنا مجال ذكر الامثلة ولكننا نشير فقط الى موقف العرب المسلمين من صلح الحديبية واعتراضهم عليه بقولهم : «يارسول الله ألسنا على حق وهم على باطل» ؟ . . . هذا هو الحكم العربي الاسلامي كما فهمه المسلمون الاوائل . وكما اراد لهم رسول الله (ص) أن يفهموه . واذا كان هذا هو موقف المسلمين الاوائل من بعض احكام رسول الله (ص) فكيف كان الحال إذن مع الخلفاء الذين جاؤوا بعده ؟؟

ان الخلفاء الراشدين المشبعين بروح الاسلام الصحيح اكدوا التزامهم بنهج رسول الله (ص) وهذا ما اشارت اليه خطبة ابي بكر الصديق الذي اكدّ انه حاكم عادي من البشر وان قراراته اجتهادية «اطيعوني ما اطعت الله ورسوله فاذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم» . وعلى هذا النهج سار بقية الخلفاء في صدر الاسلام . فكان الخليفة لا ينظر الى نفسه الا كواحد بين الرجال المتميزين الذين هم بمرتبته ، على أنه (اي الخليفة) المقدم بين هؤلاء الاقران .

وفي العصر العباسي زاد التأكيد على الصبغة الدينية لمؤسسة الخلافة . .

... فأستغل الكتاب الفرس من الشعوبيين ذلك وحاولوا جاهدين ان يحشروا قيما فارسية سياسية غريبة في النظم الاسلامية ومنها منصب الخليفة ، ولهذا يلاحظ الباحث ولاول مرة ظهور نبرة جديدة تزيد من « قدسية » الخليفة وتجعل الخلافة « خلافة الله » وترمز الى الخليفة بانه « سلطان الله في أرضه » وبأنه « حبل ممدود بين الله وخلقه » وان من يتمسك بطاعته فقد استمسك « بالعروة الوثقى » وتلقب الخليفة المأمون ولاول مرة بصورة رسمية بلقب « امام » . ويلاحظ هنا ان المأمون عاش في سني خلافته الاولى في البيئة الفارسية في خراسان ووقع تحت تأثير الفضل بن سهل المجوسي الحديث العهد جدا بالاسلام !..

كما واظهر الكتاب الشعوبيون في الادارة العباسية الفكرة الفارسية القديمة بان الخليفة العباسي « فوق مستوى البشر » ، ففي الخطاب الذي أعلنت فيه بيعة الامين تبرز فكرة « الشجرة المباركة اصلها ثابت وفرعها في السماء » للدلالة على العائلة العباسية وكأن كاتب الخطاب يتكلم عن العائلة الساسانية المنحدرة من اصول الهية ، ونددالكتاب بفكرة الاختيار والشورى العربية الاسلامية واشاعوا الفكرة الفارسية المجوسية بان الحكم يتداول بين « العائلة الالهية المختارة التي ينتقل في اصلابها النور الالهي » ، فكأن هؤلاء الكتاب أرادوا ان يقولوا بان الخليفة العباسي هو الشاهنشاه الذي يعتبره الفرس في العصر الساساني « تجسيد لروح الله التي تنتقل في الملوك من الاباء الى الابناء » !.. ففي رسالة الخميس التي دونت في عصر المأمون – لاحظ عصر المأمون أيضا – اشيعت الفكرة القائلة :

« بأن من لطف الله ورحمته أن رفع التخاصم وكفى المؤمنين عناء الاختيار » فالحكم والسلطة وراثية في العائلة العباسية وليس بخارج منها الى يوم القيامة !.. وكان الفرس البويهيون يحرصون على تطبيق هذه القيم الفارسية في المراسم الرسمية أمام الرأي العام فحين عهد الخليفة الطائع لعضد الدولة البويهي بالولاية على الاقاليم سنة ٣٦٩هـ .. دخل عضد الدولة وقبل الارض فارتاع زياد القائد لذلك وقال لعضد الدولة ما هذا ايها الملك ؟ أهذا هو الله ؟ فالتفت اليه وقال هذا خليفة الله في الارض ثم استمر يمشي ويقبل الارض سبع مرات ثم

صعد وقبل الارض بين يدي الخليفة ثم دنا وقبل رجل الخليفة ولم يجلس الا بعد ان كرر عليه الخليفة بالجلوس . وحين اقسم عليه الخليفة بالجلوس قّبل الكرسي وجلس !! ورغم ان هذه المفاهيم والنظريات السياسية ذات اصل فارسي واضح اشاعها الكتّاب الشعوبيون في المجتمع العباسي وانها لاقت قبولا من العباسيين لأسباب سياسية بحتة . . . ولكن يبدو - وهذا الامر مهم - ان لا الخلفاء العباسيين ولا الرأي العام كان مقتنع بها . والدليل هو محاولات الخلفاء العباسيين تبرير سياساتهم امام الرأي العام الاسلامي المرة تلو الاخرى . ونكتفي في هذا المجال بذكر بعض الامثلة عن المنصور مؤسس دولة بني العباس . فالمنصور حين قتل ابا مسلم الخراساني خطب امام اهل خراسان مبررا اجراءاته ضد تآمر الخراساني على الدولة . والمنصور نفسه برر الصراع ضد محمد النفس الزكية في رسالتين طويلتين ارسلهما اليه . ولم يكن المنصور يأمل ان يقتنع محمد النفس الزكية بما جاء فيهما ولكن هدف الخليفة كان اعمق من ذلك بكثير الا وهو كسب الجماعة الاسلامية الى جانبه وتبرير موقفه من الثائر محمد النفس الزكية . وقس على ذلك حيث تحفل مصادرنا التاريخية بالعديد من الروايات عن وقوف الكثير من رجال السياسة والفقهاء والعلماء - ممثلي الجماعة الاسلامية - ضد سياسة هذا الخليفة او منهج ذلك الخليفة ناصحيين منذريين . ولعل المعنى المستفاد من هذا كله ان الخليفة العربي المسلم عبر العصور الاسلامية المتتابعة لم يكن كالشاهنشاه الفارسي «سلطان الله في ارضه» لا مناقشة او معارضة لسياساته او اجراءاته .

الاسلام وايران

أظهر الله تعالى الاسلام بين العرب وفي جزيرتهم ، واختار لتبليغ الرسالة رسولا عربيا هو محمد بن عبدالله (صلعم) . وكان الاسلام منعطفا جديدا في حياة العرب بعث فيهم روحا جديدة فكانوا مادته الاولى في نشر مبادئه للعالمين . وقد استطاع الرسول (ص) ان يحقق نتيجة مهمة وهي توحيد العرب تحت سلطة مركزية وربطهم برابطة جديدة فوق القبلية وبعقيدة جديدة هي الاسلام . وحين

نجح خليفة الرسول (ص) ابو بكر الصديق في القضاء على المرتدين ثبت نواة التوحيد الروحي والثقافي ، فأصبح الاسلام عقيدة كل سكان الجزيرة العربية تقريبا وبمعنى آخر حصل تطابق بين العروبة والاسلام هذا مع ادراكنا لعالمية الدعوة الاسلامية .

ثم جاءت حركة الفتوحات الاسلامية ودخلت جيوش الفاتحين إلعرب المسلمين الى بلاد فارس فكان موقف الفرس من الاسلام واحد من أمرين :

فئة اعتنقت الاسلام عن عقيدة لاعتقادها بمبادئه الهادية التي ستخلصها من الجبروت والطغيان الساساني ومن الطبقية الاجتماعية المغلقة ومن فداحة الضرائب المفروضة عليها فهي إذن أمنت بدعوة الاسلام للعدالة والحرية بصدق ويقين .

وفئة تعلقت بعقيدتها المجوسية وتمسكت بشعائرها الفارسية ولم تعر اية اهمية لمبادىء الاسلام الجديدة . وهؤلاء كما يؤكد كتّاب الفرق نوعين منهم «إما راموا كيد الاسلام بالمحاربة» او انهم «رأوا ان كيده على الحيلة انجح فاظهر قوم منهم الاسلام»[١٤] . اي تستروا بالاسلام ورفعوا شعاراته لتحقيق طموحاتهم في عودة «الدولة الى ما كانت عليه أيام العجم» قبل الاسلام .

ولابد لنا ان نستدرك ونشير هنا الى ظاهرة تشمل الفئتين من اهل فارس وهي ان الدعوات الجديدة ـ ومنها الدعوة الاسلامية ـ تحتاج الى وقت ليس بالقصير لكي تهضم وتتمثل في وجدان الناس وعقولهم . ومعنى ذلك فان الدعوة القديمة (المجوسية) لابد ان تصارع الدعوة الجديدة (الاسلام) صراعا يختلف من اقليم الى اقليم ومن جماعة الى اخرى في بلاد ايران نفسها . وقد ظهرت اثار هذا الصراع بين القديم والجديد في ناحيتين مهمتين في بلاد فارس : في تطور الاسلام كعقيدة اولا وفي تطور تاريخ ايران السياسي والاجتماعي ثانيا عبر العصور الوسطى الاسلامية . ولا يمكن لأي مؤرخ البحث في هاتين النقطتين دون ان يفهم ابعاد هذا الصراع الذي كان جليا حيناومستتراً احيانا اخرى .

بدأ تأثير الموالي (المسلمون من غير العرب) يقوى بصورة تدريجية خلال القرن

الاول الهجري وغدت مجتمعات الموالي في العراق وايران بؤرة تنطلق منها حركات التمرد والقلاقل ضد السلطة المركزية في المدينة المنورة او في دمشق . ومما عقد الأمر ان هذه الحركات اتخذت من مبادىء الاسلام اساسا مشروعا للتذمر ، كما رفعت بعضها شعارات علوية لا لإعتقادها أحقية العلويين بالخلافة بل لأن العلويين - بسبب ماضيهم السياسي - غدوا أرادوا ام لم يريدوا البديل المناسب للسلطة القائمة ورمزا لمعارضتها !! . ومما زاد في الطين بلّة ان بعض الزعماء والطموحين من العرب هم الذين نظموا الموالي واستغلوهم في حركاتهم ضد السلطة المركزية من اجل تحقيق طموحاتهم السياسية الشخصية . ونشير هنا على سبيل المثال الى حركات المختار الثقفي وعبدالرحمن الاشعث ويزيد بن المهلب بن ابي صفرة في العصر الاموي . وهكذا اختلط الحابل بالنابل . . . وتستر المعارضون للسلطة العربية الاسلامية - مهما كانت دوافعهم واهدافهم - بالاسلام واصطبغوا بصبغته معتبرين هذا الشعار منفذا لبث دعاياتهم وارائهم الحقيقية .

ان هذه الفئة التي تسترت بالاسلام ورفعت مبادئه شعارا ظاهريا دون ان تؤمن بها هي التي تمثل التيارات المجوسية في ايران سواء كانت مزدكية او مانوية ، التي حولت سخطها على الساسانيين الى سخط وثورة على العرب المسلمين الذين - وحسب رأيهم ايضا - لم يبدلوا شيئا يذكر في الاوضاع القائمة وحالفوا الزرادشت والدهاقين على حساب جماهير الايرانيين . ثم بعد ذلك كله - ومن نفس وجهة النظر الفارسية المتسترة بالاسلام - فان حكم العرب المسلمين يُعد حكما أجنبيا لبلاد فارس .

لقد تمثلت هذه الحركات في صدر الاسلام بما سُمي من قبل المؤرخين الرواد بحركات الغلاة (من الغلو وهو التطرف في الدين والانحراف عنه) . فكانت السبابية والخطابية والمغيرية والمنصورية والكيسانية التي دانت بالتطرف وحاولت التوفيق بين اراء اسلامية واراء مجوسية فأشاعت مبادىء الحلول والتناسخ والبداء والقدسية والتأويل الباطني للنصوص المقدسة الدينية وكلها مبادىء يرفضها الاسلام الصحيح[١٥] ولذلك نلاحظ ان الائمة العلويين رفضوا ما ادعته هذه

الحركات من ارتباطات علوية وفضحوا اهدافها التخريبية.

ولعلنا نلاحظ في هذه الحركات التي كان جل اتباعها من الموالي الفرس إقتصارها على اقليمي العراق وفارس من دون بقية الاقاليم التي تضمها الدولة العربية الاسلامية وهذا ما يؤكد ان وراءها تنظيمات مجوسية فارسية وعناصر تخريبية عنصرية تحاول اعادة «القديم الى قدمه» فيما يتعلق بكلا الاقليمين[١٦]. بل ان هذه العناصر كانت وستستمر وراء «مشكلة الموالي» وديمومتها لا في القرن الاول الهجري فحسب بل في القرون التي تلته.

لم تشكل هذه الحركات خطورة كبيرة خلال العصر الراشدي والاموي فالعرب المسلمون كانوا لما يزالون امة موحدة قوية، كما وان سياسة الدولة كانت تقتضي سكنى العرب في قواعدهم العسكرية في الامصار وهذا مما يقلل امتزاجهم واختلاطهم بالاعاجم من موالي او غيرهم. كما لم يكن من سياسة الدولة تشجيع هذا الامتزاج لئلا يتأثر العرب بسكان البلاد الفارسية المفتوحة الذين انهاروا اجتماعيا-ودينيا قبل ان تنهار دولتهم سياسيا وعسكريا.

الدعوة العباسية وايران:

الدعوة العباسية تنظيم سري سياسي ديني، له واجهاته المتعددة. وقد استطاع هذا التنظيم بقيادة محمد بن علي العباسي ومن ثم ابنه ابراهيم الامام ان ينجح في كسب اعداد كبيرة من المقاتلة العرب من اهل خراسان وخاصة من القبائل اليمانية والربعية. كما كسب اليه اعدادا من الموالي الفرس. الا ان القوة الضاربة في الدعوة العباسية كانت عربية بالدرجة الاولى[١٧].

على ان الثورة العباسية كأي ثورة جذرية ذات اهداف اجتماعية وسياسية اقتصادية ظهرت بواجهات متعددة وضمت اجنحة عديدة منها المتطرف ومنها معتدل. اما الجناح المتطرف فكان يسمى الهاشمية ثم تطور الى الخداشية راوندية وهذا الجناح لم يكن يختلف في ارائه التي نادى بها عن نزعات الغلاة من اشرنا اليها سابقا. ورغم ان بعض الدعاة العباسيين في خراسان تساهلوا في

امر ترويج هذه الاراء المتطرفة البعيدة عن الاسلام ، الا انهم كانوا يتبراؤون منها في الوقت المناسب حين ينكشف خطرها او يدرك الناس مدى بعدها عن الاسلام . ولهذا تبرأ الامام محمد بن علي العباسي من الخداشية(١٨) وتبرأ المنصور - بعد تأسيس الدولة - من الراوندية(١٩) .

وهكذا فإن نزعات الغلاة المتطرفة التي شجعها العباسيون كتكتيك سياسي ولمرحلة وقتية انقلبت خطرا على سلامة دولتهم . ومن المتعارف عليه بين مؤرخي العصر العباسي ان الاقاليم الايرانية كانت اكثر الاقاليم اضطراباً وخطرا على الخلافة !! حيث نلاحظ كثرة الحركات التمردية ونشاط المزدكية بشكلها الجديد (الخرمية) ونشاط المانوية بشكلها الجديد (الزندقة) . . ناهيك عن الحركة الشعوبية .

لقد اثبتت الحركات الفارسية خلال العصر العباسي بأن عداء الفرس وثوارتهم تحت شعارات مختلفة في القرن الاول الهجري لم يكن بسبب سياسات بعض الولاة او الخلفاء الامويين التعسفية ، بل ان العداء كامن ومستمر ومتأصل ضد العرب اصحاب الدولة والاسلام عقيدة الدولة . . والا فما هو تفسير ثوراتهم ضد العباسيين والدولة الجديدة لاتزال في بداية نشؤوها ؟؟ ولم يعرفوا خيرها من شرها ؟ !!

الواجهات الدينية للحركات الفارسية :

ولكن الاهم من هذا وذاك . . هو ما كشفت عنه هذه الحركات الدينية الاجتماعية الفارسية من صراع بين القديم (المجوسية) والجديد (الاسلام) ومن محاولات توفيقية بين مبادىء العقيدتين يقوم بها زعماء هذه الحركات لا تلبث ان تنكشف على حقيقتها .

ولنبدأ مع هذه الحركات منذ البداية . . . فلقد أدخلت الكيسانية - الهاشمية - الخداشية (وهي تسميات مختلفة للجناح المتطرف للدعوة العباسية) مبادىء واراء سية بعيدة عن الاسلام اثناء التبشير بالدعوة في خراسان وبلاد فارس عامة من

اجل كسب اكبر عدد ممكن من جماهير الناس للدعوة . ولعلنا نقف عند هذه المبادىء الثلاثة لعلاقتها بموضوع بحثنا :

(١) التأويل الباطني : فقد ذهبت فرق الغلاة عامة الى ان لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تأويل[٢٠] . ولهذا فالغلاة لا يتقيدون بالتفسير الظاهري للنصوص الدينية المقدسة بل يؤكدون على ان هناك تفسير آخر باطني لهذه النصوص . ان هذا التفسير لا يعرفه الا الامام او من ينوب عنه ، ثم انتقلوا من هذا الى ضرورة معرفة الامام فمعرفة الامام تغني عن كل الفرائض لانها جوهر الدين . ولا اهمية بعد ذلك للشريعة والقرآن . لقد استطاع الغلاة من خلال التأويل تحريف الاسلام الصحيح وسحبه الى المجوسية التي تحولت في العصر الساساني الى وسيلة لتبرير الحكم الكسروي المطلق ونشر مبدأ الخنوع والطاعة العمياء للشاهنشاه . وبكلمة اخرى اراد الغلاة تحويل جوهر الاسلام الى الفكرة المجوسية القائلة بان «الدين طاعة رجل» طاعة عمياء !!!

(٢) ان الامامة يمكن ان تنتقل من الامام الى خليفته بالعلم لا بالنسب او النص . فكل من احاط بعلم الامام من تلاميذه يكون اماما بعده[٢١] . وقد كان للغلاة هدف من وراء هذا التخريج وسنلاحظ ان عدد من الفرق الغالية في العصر العباسي نقلت الامامة الى رجالات من الفرس وهذا هو بيت القصيد .

(٣) الحلول والتجسيد اعتقدت فرق الغلاة بألوهية زعمائها او ائمتها وذلك بحلول الجزء الالهي وتجسده فيهم[٢٢] . ثم انتقلوا بعد ذلك واستنادا على الفقرة الثانية اعلاه «الامامة تنتقل بالعلم» الى ادعاء الالوهية لشخصيات فارسية !! ولهذا نلاحظ بان الكثير من الفرق الغالية التي والت ابي مسلم الخراساني زعمت ان روح الاله حلت فيه ومنها الرزامية والحربية . وقد رد بعض المؤرخين هذه الفكرة الى اصلها المجوسي الفارسي ذلك لان الفرس اعتقدوا ان ملوكهم منحدرين من اصلاب الالهة ، وان الشاهنشاه هو تجسيد لروح الله[٢٣] . ان فكرة العائلة الالهية المختارة هي فكرة وثنية لا صلة لها

بالاسلام حاول الفلاة نقلها الى الاسلام . وهذا ، بطبيعة الحال ، يرتبط بالمبدأ الاول وهو الخضوع المطلق للأمام والطاعة له وينتهي الى ان الدين طاعة رجل ولا أهمية للفرائض الدينية . وقد أدرك ملر وغيره من المؤرخين[٢٤] ارتباط الفكرة بالمجوسية واوضح ان خضوع الفرس خضوعا اعمى كالعبيد الى الاكاسرة قد تحول في الاسلام الى طاعة مطلقة للأمام مقرونة بانتهاك الحرمات لأن معرفة الامام تجّب كل شيء !! وبتعبير ادق (فناء الارادة) اي فناء الارادة الانسانية في ارادة الامام ومعذرة للصوفية على استعمالنا مصطلحا من مصطلحاتهم ولو بطريقة مجازية !!

ان حدوث الثورة العباسية في خراسان عمل ـ دون قصد من الدعاة ـ الى ايقاظ الوعي وأمل التطلع نحو مستقبل افضل لدى الفرس . كما وثبت فيهم روح التحسس فانفسح المجال لانطلاق الكثير من الاراء المتطرفة ذات الاصل المجوسي الذي يضرب بجذوره في اعماق الارض الفارسية . فنشطت حركات الخرميّة (مزدكية جديدة)[٢٥] والزندقة (مانوية جديدة) والشعوبية (عنصرية فارسية جديدة) بل ان الأمل خالج الزرادشت في احياء الزرادشتية من جديد على يد (المنقذ) الذي بشر به زرادشت . ولهذا ادعى بها فريد انه خليفة زرادشت ، وأعتبر زرادشتية أخرون إبا مسلم الخراساني ذلك المنقذ !!

اما الرزامية الخرمية فنقلت الامامة من ابراهيم الامام العباسي الى ابي مسلم الخراساني الفارسي واعتقدت بقدسيته ونسبت اليه الخوارق والمعجزات . وحين مات ابو مسلم انقسمت الرزامية الى جناحين الاول نقل الامامة الى ابنته والثاني انكر موته واعتقد برجوعه .

اما الراوندية الخرمية فاعتبرت ابا جعفر المنصور الاهاً وابا مسلم نبيه وقد حاربها المنصور في الهاشمية وقتل حوالي ٦٠٠ من اتباعها .

اما الابومسلمية فقد ادعت ان الامام بعد ابي العباس السفاح هو ابي مسلم الخراساني وان روحا الهية حلت فيه وان درجته اعلى من درجات الملائكة وانكرت قتله وبشرت عودته . اما سنباذ الخرمي الذي ثار في خراسان ١٣٦هـ فقد بشر

الفرس بان حكم العرب صائر الى زوال لا محالة وان دولة المجوس آتية لا ريب فيها !! ووعد اتباعه بالسير الى الحجاز وهدم الكعبة . ودعى اتباعه الى التحالف مع الفلاة فلا فرق في رأيه بين تعاليمهم وتعاليم مزدك .

وظهرت مبادىء الغلو والاراء الخرمية واضحة في حركة المقنع الخراساني الذي ثار في خراسان ١٥٩هـ واكد صفته الالوهية وأسبغ على شخصيته صفة الغموض والقدسية فأتخذ من القناع لباسا يخفي بها ملامح وجهه مدعيا ان النور الالهي الذي يشع من وجهه سيحرق من حوله اذا ازال القناع . ولجأ الى السحر والشعوذة لكسب طاعة اتباعه .

ونادى المقنع بالحلول والتناسخ فقال «ان الله خلق أدم في صورته ثم في صورة نوح ثم ابراهيم ثم موسى وعيسى ومحمد الى ابي مسلم الخراساني ثم اليه (اي المقنع)» وطلب من اتباعه السجود اليه . وكان يقدس ابا مسلم الخراساني وينادي بأفضليته على الرسل والانبياء !! . ونادى المقنع بترك الفرائض واسقطها فالدين هو معرفة الامام فقط . وأباح المحرمات في النساء والاموال على نمط المزدكية المجوسية . واعطى المقنع لاتباعه الحق بقتل من يخالفهم في العقيدة وسبي نسائهم واطفالهم والاستيلاء على املاكهم واراضيهم .

وحين حوصر المقنع من قبل الجيش العباسي وادرك ان لا أمل من النجاة وعد اتباعه بانه سيختفي وسيعود الى الدنيا لينشر العدل وليحكم الارض . ولهذا تشير الروايات التاريخية انه رمى بنفسه في النار ولم يُعثر على جسده . كل هذا من اجل ان يبقى اتباعه مخلصين لفكرته في العودة الى هذه الدنيا متمسكين بمذهبه آملين الانقاذ على يديه !! ويستنتج الدوري من طبيعة حركة المقنع بانها كانت : «في اساسها خرمية فارسية وصبغتها قومية . . لا تعترف بامامة العباسيين او بسلطتهم» .

ثم كانت حركة بابك الخرمي على عهد المأمون والمعتصم[٢٦] ذروة التآمر الفارسي المسلح ضد العباسيين . وفي رواية تاريخية تكشف الحركة عن اهدافها :

إن بابك سيبلغ بنفسه وبكم امراً لم يبلغه احد . . وانه يملك الارض ويقتل الجبابرة ويرد المزدكية ويعز ذليلكم ويرتفع به وضيعكم» .

وقد غدا بابك زعيم الخرمية في أذربيجان بعد وفاة زعيمها السابق جاويدان وادعى بأن «روح جاويدان حلت فيه» . واشار ابن النديم ان بابكاً كان يقول لمن استفواه انه إله ، ذلك لان الخرمية تعتقد بان روح الله تحل في الزعيم . واشارت روايات اخرى الى ان معرفة هذا الزعيم (بابك) وطاعته واجبة ولازمة وهي اهم من الفرائض والعبادات . وربط بابك نفسه بابي مسلم الخراساني وادعى انه من نسل ابنته . مما يدل على النزعة الفارسية القوية لدى بابك . ولهذا كانت صورته[٢٧] تظهر على الكؤوس مثل صور الاكاسرة والفرسان الايرانيين القدماء .

ولسنا هنا في معرض مناقشة سياسة العباسيين تجاه بلاد فارس ـ فان ذلك يخرجنا عن الصدد ـ ولكن الذي نلاحظه ان العباسيين لم ينجحوا في تطبيق كل الشعارات التي طرحوها اثناء الثورة ، او في تحقيق كل الوعود التي اعلنوها في فترة الدعوة مما خيب أمال الفرس وغير الفرس . الا ان الفرس وبتأثير التيارات الخرمية والعنصرية المعادية استغلوا ذلك لهدم النظام القائم من اساسه «واعادة دولة المجوس» . وكلما تقاوم العهد بالدولة العباسية كلما زاد التنافر بينها وبين الفرس . وهذا ما يفسر اضطراب ايران في العصر العباسي وكثرة القلاقل والحركات المستمرة تقريبا في ارجاء عديدة منها ، وانتشار القاعدة المؤيدة للخرمية فيها . بل والاكثر من ذلك إجتماع كلمة الدهاقين والمثقفين والامراء الفرس مع العوام لأول مرة ضد السلطة العربية الاسلامية . فقد تعاون الأصبهبذ الطبرستاني (امير طبرستان) مع حركة بابك الخرمية ثم وبعد ذلك بقليل أيدت جماهير ايران قيام الامارات الفارسية مثل الطاهرية والصفارية والسامانية !!

لقد كانت الدولة العباسية لا تزال قوية في قيادتها ومتماسكة في ادارتها ولهذا تصدت بحزم الى تلك الحركات الاجتماعية او الدينية السياسية الفارسية . . على ان الأمر اختلف حين ضعفت الدولة العباسية في المركز ورافق ذلك تعقد ظروف

المجتمع الأقتصادية والاجتماعية ، وقد افرز هذا الوضع الجديد ـ وبقدر ما يتعلق الأمر بموضوع بحثنا عن ايران ـ حركة من اخطر الحركات ضد الدولة والمجتمع الا وهي الحشيشية النزارية(٢٨) .

ولم تكن الحشيشة وهي حركة منشقة عن الاسماعيلية التقليدية لتختلف في مبادئها كثيرا عن الحركات الفارسية التي سبقتها فهي تمثل جهود العقائد السابقة للاسلام والتي ترعرعت في ايران للتغلغل في الاسلام وتخريبه من الداخل . وطبيعي ان هذا الهدف يتضمن تدمير الخلافة العباسية وهي النظام السياسي الذي يرتكز عليه الاسلام .

ويهمنا في هذا المجال ان نركز على طبيعة الحشيشية العقائدية التي تشترك فيها مع سائر الفرق الفارسية التي سبقتها بل ان الحسن بن الصباح الفارسي زعيم الحشيشية في فارس ابتدع طرقا تكتيكية جديدة لتوكيد قدسية وكسب الطاعة العمياء من قبل انصاره . يشير الرحالة الاوربي ماركو بولو الذي زار حصون الحشيشية في فارس في القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي الى علاقة الحسن بن الصباح الفارسي زعيم الحشيشية باتباعه فيقول :

«إن شيخ الجبل ـ الحسن بن الصباح ـ انشأ في واد يقع بين جبلين حديقة فيحاء فسيحة فيها انواع الفاكهة والازهار . . . واسكن فيها الفتيات من حور العين والفتيان من الولدان المخلدِّين . واشاع فيها جوا موسيقيا مرحا .

لقد دبر ذلك كله لفتنة انصاره من الفداوية الذين تتراوح اعمارهم بين الثانية عشرة سنة والعشرين . وكان يدخلهم جنته هذه بعد ان يخدرهم بسقيهم من منقوع الحشيش ثم يحملون الى الجنة . فاذا ما استيقظوا وجدوا انفسهم في النعيم فاعتقدوا بانها جنة الشيخ وأمنوا به .

فاذا اراد الشيخ ان ينفذ امرا او يغتال خصما يأمر احد الفداوية بان ينفذ ذلك واعدا اياه اذا ما قتل بالجنة التي رآها وعاش فيها فترة قصيرة !!»[٢٩] .

ولهذا كان انصار الحسن بن الصباح يطيعونه طاعة عمياء وينفذون اوامره بحذافيرها مهما كانت خطرة او صعبة التحقيق لأن مآلهم الجنة التي راؤها ووعدوا بها . وبالاضافة الى الطاعة العمياء التي يتصف بها الانصار من الحشيشية فقد كانوا مدربين على السلاح بمهارة . وكانوا يرمون بأنفسهم الى التهلكة في سبيل تنفيذ الواجب المناط اليهم ولهذا نادرا ما نجد احدا منهم يعود بعد تنفيذ مهمته . بل ان إمهاتهم كن يحزن او اعاد أبناأهن احياءا !!! .

ولم يكن راشد الدين سنان زعيم الحشيشية في بلاد الشام بأقل من الحسن بن الصباح في بلاد فارس . فقد ادعى الامامة وزعم انه من نسل نزار بن المستنصر الاسماعيلي ثم طور دعوته فأدعى الالوهية كما يقول ابن جبير في رحلته . كما نفذ تعاليم سيده في فارس التي تدعو الى ترك الفرائض وعدم اقامة الشعائر الدينية . على ان الخلاف مالبث ان دب بين الجناحين السوري والايراني .

ومما هو جدير بالذكر ان راشد الدين سنان سار على نفس النمط الفارسي في اعتبار الدين طاعة رجل وتأكيد الخضوع الاعمى والطاعة المطلقة للأمام مهما كلف الامر وهذا ما تشير اليه رواية تاريخية[٣٠] من ان سنان في حركة استعراضية واضحة ولكي يثبت لأحد زواره من الامراء الصليبين مدى طاعة انصاره له ، اشار الى اثنين من انصاره كانا واقفين بملابسها البيضاء في أعلى قبة فرميا بنفسيهما الى الارض حيث لقيا حتفهما في الحال !!

مع ادراكنا ان فئة من الفرس اعتنقوا الاسلام عن صدق مؤمنين برسالته السماوية ودعوته للعدل الاجتماعي والمساواة التي انقذتهم من الخضوع الاعمى لسلطة الشاهنشاه المطلقة ولنفوذ الموباذ موبذان (رئيس طبقة رجال الدين الزرادشت) ، وخلصتهم من الضرائب التعسفية وكسرت طوق التمايز الاجتماعي الصارم بين طبقات الشعب الايراني ، وان هذه الفئة الموالية للدولة وسياستها وللفكر العربي الاسلامي ولنهجه انتجت علماء ومفكرين واداريين بارزين وكانوا من اوائل المتصدين للتيارات الشعوبية والخرمية الحاقدة . . . ثم ان هذه الفئة نفسها اذا ما استنكرت سياسة والٍ او نهج خليفة او لم تنسجم مع مذهب الدولة الرسمي لم تنكص او ترتد على عقبيها او تلجأ بالانضمام الى حركات معارضة سلبية هدامة مثل الخرمية والغلاة والزندقة والشعوبية بل كانت تعبر عن معارضتها ايجابيا وضمن اطار العروبة والاسلام وذلك بالانتماء الى حركات معتدلة الاتجاه مثل حركات الشيعة والخوارج والنابتة وغيرها . . .

نقول مع ادراكنا لوجود هذه الفئة من اهل فارس ، فإننا ندرك كذلك وفي نفس الوقت وجود فئة اخرى من الفرس تسترت بالاسلام وتبرقعت ببرقعة ورفعت شعاراته متخذة من ذلك وسيلة لحماية نفسها ومنفذا لتمرير عقائدها وتحقيق اغراضها ذات النبرة العنصرية الفارسية الخفية . . ان هذه الفئة الثانية هي المسؤولة عن تشويه الاسلام وعرقلة انتشاره واعاقته عن تحقيق اهدافه في ايران .

ورغم اننا لسنا من المعتقدين بان التاريخ يعيد نفسه في حركة دورية روتينية ، الا اننا نقول بان وضع ايران الاسلامية قبل الغزو المغولي لم يكن افضل كثيرا من وضع ايران المجوسية قبل الفتح العربي الاسلامي . . . ذلك لان الحركات الدينية السياسية الاجتماعية ابتداءا من الخرمية والزندقة وانتهاءا بالحشيشية قد فعلت فعلها في تأكل المجتمع الايراني . ولهذا كان المجتمع الأيراني منهارا

اجتماعيا ودينيا قبل ان ينهار سياسيا وعسكريا ٦٥٤هـ - ١٢٥٦م على يد المغول .

ان الاسلام الذي بشر به الرسول العربي محمد (ص) والذي حمل العرب المسلمون الاوائل مبادئه الى خارج الجزيرة العربية قد تحول - وكما لاحظنا خلال البحث - في ايران الى عقيدة اخرى مختلفة في العديد من مظاهرها . فعبر سلسلة من المحاولات «التوفيقية» بينه وبين المجوسية وبتأثير البيئة وتقاليدها القديمة غدا الاسلام في ايران دعوة جديدة تشمل من جملة ما تشمله مبادىء الحلول والتناسخ والقدسية والبداء والتأويل الباطني وغيرها ، وتبشر بالطاعة المطلقة والخضوع الاعمى لرجل واحد مهما اختلفت مسميات هذا الرجل . . . بل ان هذه الطاعة تحلل الاتباع من الفرائض وتجيز لهم انتهاك الحرمات وقتل مخالفيهم في المذهب !!!

لقد اثبتت الاحداث بأن التخلي عن الاصالة في الفكر الاسلامي في بلد زرادشت وماني ومزدك قد اوقع الاسلام في متاهات عميقة ادت الى تشتيت قواه وبعثرة جهوده وانحرافه الخط الصحيح .

وبعد فهل يحق لنا ان نتساءل هل كانت الصفة الغالبة في ايران في عصور الخلافة : إسلامية ام مجوسية ام «منزلة بين المنزلتين» !! ومعذرة للمعتزلة لاستخدامي - على سبيل المجاز - اصطلاحا من اصطلاحاتهم المشهورة . لعل المؤرخ ارجماني احد المتخصصين بتاريخ ايران يعطينا جوابه على هذا التساؤل حين يقول :[٣١]

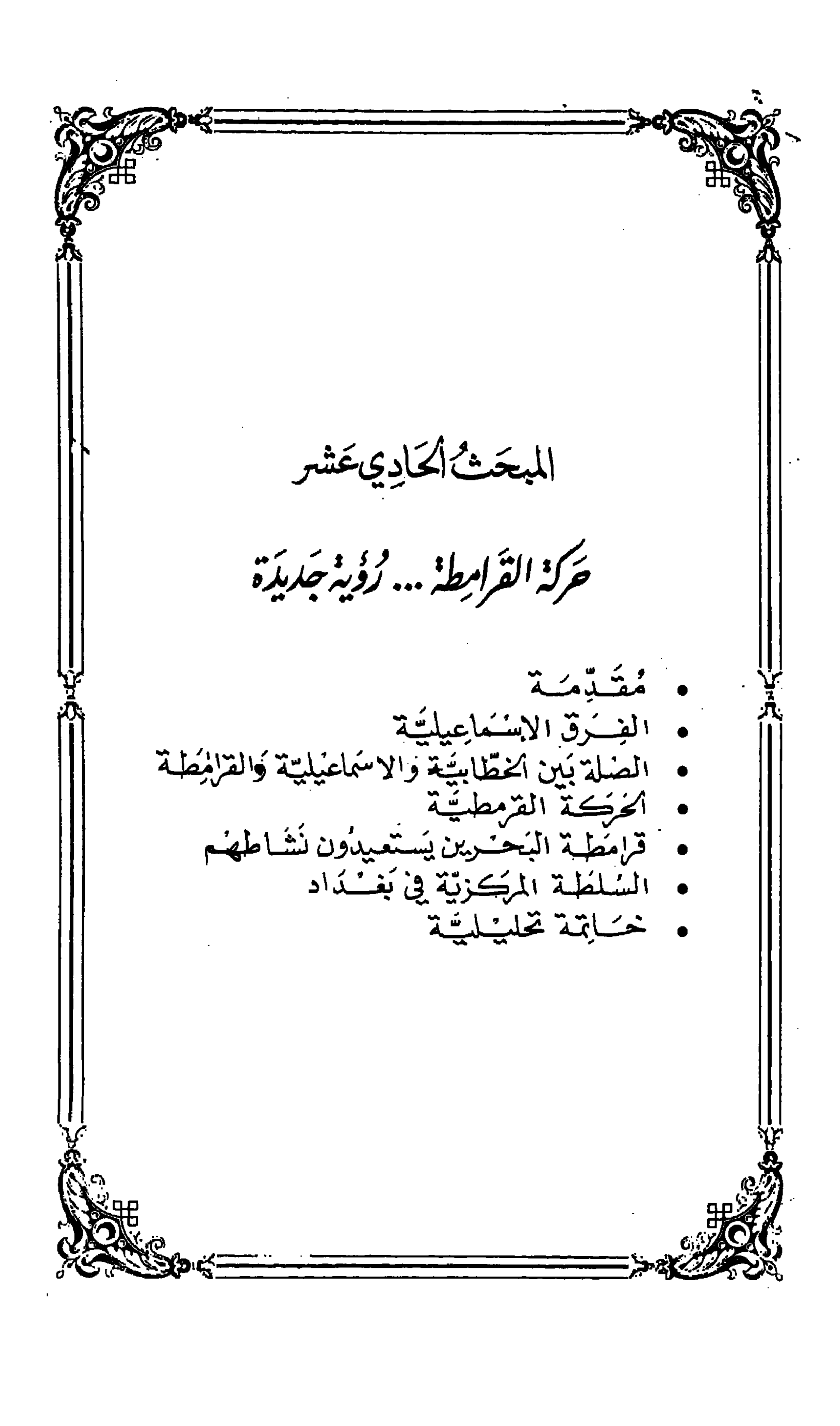
«ان الفرس ضمن العالم الاسلامي [جغرافيا] ولكنهم ليسوا من العالم الاسلامي . . ان قلوبهم لا تزال متعلقة بخرائب بيرسبولس الفارسية» .

واذا كان يحق لنا ان نتساءل عن ايران العصور الوسطى فالاولى ان نتساءل عن ايران المعاصرة فمما لا جدال فيه ان تراث اي شعب عنصر فاعل في تكوين حضارته وتاريخه المعاصر .

الهوامش والتعليقات

(١) راجع مثلا الثعالبي ، غررسير ملوك الفرس ، طهران ، ١٩٦٣ . ـ كذلك (عهد اردشير بن بابك) حققه محمد كرد علي في (رسائل البلغاء) ١٩٤٤ . ـ الفردوسي ، الشاهنامة ، ترجمت الى العربية نثراً من قبل البنداري . ونشرت بالقاهرة ١٩٣٢م . ثم ان كتب التاريخ العربية الاسلامية تذكر اخبار الفرس قبل الاسلام نقلا عن اساطيرهم وحكاياتهم التي تفعم بالخرافة .
(٢) كريستنسن ، ايران في عهد الساسانيين ، مترجم ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٧٤ فما بعد .
(٣) المصدر السابق ص ٣٥٨ .
(٤) المصدر السابق ، ص ٧٥ فما بعد . ص ٣٠٢ فما بعد .
(٥) المصدر السابق ، ص ١٣٠ فما بعد . عبدالمنعم ماجد ، التاريخ السياسي ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٩٣ .
(٦) كريستنسن ، ص ١٦٩ فما بعد . ـ عبدالمنعم ماجد ، المصدر السابق ، ص ١٩٥ .
(٧) كريستنسن ، ص ٣٠٩ .
(٨) الثعالبي ، غرر . . ، ص ٥٩٦ .
(٩) المسعودي ، التنبيه والاشراف ص ١٠١ فما بعد .
(١٠) كان الفرس يرون بأن ملوكهم منحدرين من اصلاب للالهة وهم تجسيد لروح الله Pahlavi – Bagh التي تنتقل من الملوك الاباء الى الملوك الابناء في العائلة الملكية الالهية المختارة . وفي رواية اخرى ان النور الالهي ينتقل في اصلاب الملوك الفرس جيلا بعد جيل . (راجع : ولها وزن احزاب المعارضة . . ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ . ـ كذلك د . عرفان عبدالحميد ، دراسات في الفرق والعقائد ، بغداد ١٩٦٧ ، ص ٢٢ ـ ٢٣ .
(١١) عبدالمنعم ماجد ، التاريخ السياسي ، جـ١ ص ١٦٢ .
(١٢) حول موقف العرب من هذه الديانات راجع : د . جواد علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام بيروت ـ بغداد ١٩٦٩ .
(١٣) راجع : صالح العلي ، محاضرات في التاريخ الاسلامي ، للصف الثاني قسم التاريخ ، غير مطبوعة . ـ شكري فيصل حركة الفتح الاسلامي ، ١٩٥٢ ، بيروت ، ص١٣ فما بعد . فاروق عمر ، دور التاريخ في التوعية القومية ، المجلة التاريخية ، العدد الخامس ١٩٧٦ ، ص ١١٦ فما بعد .
(١٤) المقريزي ، الخطط حـ ٤ ص ١٩٠ ـ ١٩١ .
(١٥) حول حركات الغلو ومبادئها راجع د . عرفان عبدالحميد ، المصدر السابق ، ص ٤٨ ـ ٦٥ .
(١٦) الاستاذ الدكتور عبدالعزيز الدوري ، مقدمة في تاريخ صدر الاسلام ، ١٩٤٩ ، ص ٨٧ .

(١٧) فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٥٤ فما بعد .
(١٨) المصدر السابق .
(١٩) فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ، ج١ ، ص ٨٦ .
(٢٠) الدوري ، المصدر السابق ، ص ٨٠ .
(٢١) المصدر السابق .
(٢٢) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٥٠ . ـ ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل ، ٤ ، ١٧٩ .
(٢٣) ولها وزن ، المصدر السابق ، ص ٢٤١ .
(٢٣) المصدر السابق نفسه .
(٢٥) حول هذه الحركات الخرمية المسلحة راجع كتابنا العباسيون الاوائل جـ١ ص٢٧١ - ٣١٠ . كذلك سپولر ، ايران في العصور الاسلامية ، (بالالمانية) ص ٤٩ فما بعد . كذلك صديقي ، الحركات الدينية السياسية في القرن الاول وبداية القرن الثاني الهجري في ايران ، (بالفرنسية) ص ٥٢ وما بعدها .
(٢٦) عن حركة بابك الخرمي راجع : العباسيون الاوائل جـ٣ ص ١٤٢ - ١٥٥ .
(٢٧) احمد تيمور ، التصوير عند العرب ، القاهرة ١٩٤٢ ، ص ٢٢ .
(٢٨) عن الاسماعيلية والحشيشية راجع : برنارد لويس ، اصول الاسماعيلية (مترجم) كمبردج ١٩٤٠ . ـ نفس المؤلف ، الحشيشية (مترجم) ، لندن ١٩٦٧
(٢٩) محمد كامل حسين ، طائفة الاسماعيلية ، القاهرة ١٩٥٩ ص ٧٢ . ـ كذلك لويس المصدر السابق ، ص ٧١ . ـ قارن براون ، تاريخ الادب الفارسي جـ٢ ص ٢٠٥ .
(٣٠) وقعت هذه الحادثة اثناء زيارة ملك بيت المقدس الصليبي لراشد الدين سنان . راجع حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام ، القاهرة ١٩٦٧ جـ٤ ص ٢٧٥ .
(٣١) أرجماني ، الصفاريون ، المؤتمر الدولي للمستشرقين ص ١٦٨ - ١٧٣ .



المبحث الحادي عشر

حركة القرامطة ... رؤية جديدة

- مقدمة
- الفرق الاسماعيلية
- الصلة بين الخطابية والاسماعيلية والقرامطة
- الحركة القرمطية
- قرامطة البحرين يستعيدون نشاطهم
- السلطة المركزية في بغداد
- خاتمة تحليلية

حركة القرامطة... رؤية جديدة

يحاول بعض الباحثين النظر إلى الحركات السياسية والاجتماعية التي ظهرت في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط بمنظار عصري، فيلصقون بهذه الحركات شتى أنواع المبادئ والشعارات العصرية الحديثة، وينعتونها بنعوت ومزايا ليست منها ولم تبشّر بها.

وحركة القرامطة واحدة من هذه الحركات التي قيل عنها إنها حركة ركبت «التيار الثوري» وآمنت «بالعنف الثوري» طريقاً للخلاص من الاستغلال والفساد... وإن القرامطة قادوا تجربةً رائدةً في «الاشتراكية». كلّ ذلك بل الأغرب من ذلك كلّه هو اعتراف هؤلاء الباحثين بأنهم لم يعثروا على تراث القرامطة الفكري، ولا على كُتبهم لكي يصلوا إلى حقيقة آرائهم ومعتقداتهم وتنظيماتهم!!

وفي هذا البحث محاولة لتسليط الأضواء على واقع الحركة القرمطية وفعالياتها السياسية والاقتصادية إسهاماً منا في توضيح الرؤية عن هذه الحركة.

مُقَدِّمَة

من المعروف أن حركة الشيعة العلوية ظلّت حركةً معارضة ولهذا السبب ذاته استغل العديد من المعارضين اسْم التشيّع وشعار حركاتهم في المجتمع العربي الوسيط. ولكن الحركة الشيعية لم تكن واحدة. ولم يكن لها زعيم واحد، وظلّت تفتقر إلى فكر سياسيّ وعقائدي واضح ومتبلور، وهذا كلّه شجّع الانقسامات العديدة في هذه الحركة حيث دارت الفرق الشيعية المختلفة والمتنازعة في دوّامة لا نهاية لها من الخلافات الداخلية[1].

(١) راجع: د. فاروق عمر، عباسيات (بالانكليزية) بغداد ١٩٧٦.

ولقد كانت حركة بارعة وحكيمة من العباسيين أن ينفصلوا عن الشيعة الهاشمية، ويبلوروا حركة مستقلة عن الشيعة العلوية استطاعوا عن طريقها تحقيق النصر والوصول إلى السلطة[٢]. وخلال العصر العباسي كان الفرع الحسني من العلويين الفرع الأكثر نشاطاً وفعاليةً من الناحية السياسية والعسكرية، ونجح في إقامة كيانات سياسية في المغرب واليمن وطبرستان، بينما كان آل الحسين سلبيين سياسياً، اهتموا بتطوير الفقه الشيعي في أصوله وفروعه، وكان اختفاء الإمام الثاني عشر أو غيبته سنة ٢٦٥ هـ/٨٧٨م إشارة واضحةً إلى أنّ الفرع الحسيني قد ترك دعواه ونشاطه السياسي نهائيا. وفقد الأمل في الحصول على الخلافة من العباسيين.

الفِـرَق الإسْمَاعِيليَّة

على أن الخلافات والانقسامات لم تنته بين الشيعة، فقد انشقت فرقة جديدة عن الشيعة الإمامية (الاثنا عشرية) بسبب الاختلاف حول الإمام السابع بعد جعفر الصادق. وهذه الفرقة الجديدة هي الاسماعيلية التي رأت أن الإمام هو إسماعيل بن جعفر الصادق.

لقد حاول جماعة من أنصار جعفر الصادق أمثال المفضّل الجُعْفي الصيرفي وجابر الجُعفي وأبي الخطّاب الأسدي، أن يقنعوا الصادق بالتحرُّك ضدّ العباسيين. ولكن آراءهم لم تلق قبولاً لدى الصادق، ولذلك التفّ هؤلاء حول اسماعيل بن جعفر. واستطاعوا كسبه إلى جانبهم، مما دعا الصادق إلى التبرؤ من اسماعيل وأبي الخطّاب[٣].

ولكن اسماعيل مات في حياة أبيه سنة ١٤٥ هـ/٧٦٢م. وحين شيعه أبوه إلى مقرّه الأخير أمر أن يوضع نعشه على الأرض ليتحقّق الناس من وفاته. وبذلك لا يدع مجالا للظنون. ومع ذلك فإن أغلبية الخطّابية لم يعترفوا بوفاته وآمنوا برجعته. أما الأقلية منهم فاعترفوا بموته ونقلوا الإمامة إلى أبنائه من

---

(٢) F. Omar: **The Abbasid Caliphate**, Chapter II, Baghdad, 1969.

(٣) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ٢، ص ٣٧١، طبعة القاهرة.

بعده. ثم انشقّت هذه الأقلية من الاسماعيلية إلى فرقتين إحداهما وقفت عند محمد بن اسماعيل وانتظرته مهدياً وهم (القرامطة). والأخرى اعترفت بسلسلةٍ متصلةٍ من الأئمة من نسل اسماعيل وهؤلاء هم الاسماعيلية الذين أسّسوا الدولة الفاطمية[٤].

لقد خلف أبا الخطّاب في نشر الدعوة الاسماعيلية ميمون القداح وابنه عبد الله بن ميمون. وتركز مقرّ الحركة في (سلمية) في سوريا، ولكن دعاتها انتشروا إلى المناطق المضطربة لاستغلال تذمُّر بعض القطاعات من الناس من الإدارة العباسية. على أن رواياتنا التاريخية لا تساعدنا في كشف العلاقة بين الدعاة في المناطق المختلفة من جهة، وبينهم وبين (سلمية) من جهة أخرى. فقد كانت شبكة غامضة - وليس ذلك غريبا - لأن الحركة الاسماعيلية ظهرت وتطوّرت في ظروف كانت السرية التامة ضرورية جدا لحماية الحركة، دع عنك نجاحها. ولذلك فنحن نجهل الكثير عن طبيعة الاسماعيلية[٥].

استطاعت الحركة الاسماعيلية أن تكسب أنصاراً لها في الكوفة والبحرين واليمن وبادية الشام وإفريقيا... على أنها ظهرت بأسماء مختلفة؛ فقد تسمى أتباعها بالقرامطة في الكوفة وبادية الشام والبحرين، بينما أُطلق عليهم الاسماعيلية في سلمية[٦]، وعُرفوا بالفاطميين في إفريقيا.

وليس هنا مجال عرض آراء هذه الفرق الاسماعيلية المختلفة، واختلاف المؤرخين من أوائل ومحدثين حولها؛ فالذي يهمنا في بحثنا هذا هو «القرامطة».

الصلة بين الخطّابيّة والاسماعيليّة والقرامطة :

اختلف المؤرخون حول الصلة بين الخطّابية والاسماعيلية، فبينما ترى النظرة التقليدية وجود صلة تاريخية وثيقة بين جماعة أبي الخطّاب الأسدي (الخطّابية) وبين الاسماعيلية، وأن الاسماعيلية هي تطور تاريخيّ للخطّابية، ولكن المستشرق

---

(٤) د. فاروق عمر: الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية. ص ١٦٣. بغداد ١٩٧٧.

(٥) Sha'ban: **Islamic history**, Vol.2,P.128. Cambridge, 1976.

(٦) كان مركز الدعوة الأول في الأحواز (عربستان) على الشاطىء الشرقي للخليج العربي. ثم انتقل إلى قرية (سلمية) في سوريا.

ستيرن[٧] يخالف هذه النظرة ويعتقد بأن الارتباط ضعيف جداً بين الخطّابية وبين الفرقة الاسماعيلية التي لم تظهر إلاّ بعد حوالي قرن من الزمان في منتصف القرن الثالث الهجري. ويدعم ستيرن فرضيته هذه بدليلين:

الأول- التنظيم والدّقة الذي بدأت به الحركة الاسماعيلية السرية في حوالي ٢٦٠ هـ/٨٧٤م، حيث نلاحظ دعاة يجوبون الأقاليم، ويدعون الناس إلى مبادىء متطرفة ضدّ الوضع القائم. فقد برزت منظمة سرية في جنوبي العراق بقيادة حمدان قرمط وعبدان، ومنظمة أخرى في البحرين بزعامة أبي سعيد الجنابي، وفي اليمن برئاسة منصور اليمن وعلي بن الفضل، وفي المغرب سنة ٢٨٠ هـ/ ٨٩٣م، باشر أبو عبد الله الشيعي دعوته الاسماعيلية. كما انتشر الدعاة في الري وخراسان. وقد توجهت الدعوة إلى الفلاحين وسكان القرى والبدو والأعراب وبعض القبائل العربية في الكوفه والبحرين واليمامة وبادية الشام، وإلى البربر في المغرب. أما في خرسان فقد توجهت الدعوة إلى الموظفين والأشراف. إن هذه الدعوة لا بدّ أن تكون موجهة بواسطة أيد سرية تخطط بدقة. وهنا يظهر الاختلاف بين الخطّابية والاسماعيلية الجديدة.

الثاني- إن عقيدة الاسماعيلية المتأخرة تختلف تماماً عن عقيدة الفرق المتطرفة التي قبلها. فالاسماعيلية المتأخرة لا تعتقد مثلاً بالتجسيد البشري لألوهية الإمام. ومن الصعب التعرف على عقيدة الاسماعيلية الأولى، ذلك لأن عقائد متنوعة ومتأخرة نُسبت إليها وهي ليست منها. بل إن المؤرخين يختلفون حتى في نسب الأئمة الاسماعيلية، فبعضهم لا يعترف بأنهم من الفاطميين بل يرى أنهم من نسب ميمون القداح (قداحية) وبعضهم يعتقد أنهم من نسل عبيد الله المهدي، ولذلك فهم يُسمون الخلافة الفاطمية (بالعبيدية) نسبة إلى عبيد الله المهدي. على أن فريقاً ثالثاً لا يشكّ في نسبتهم إلى الفاطميين.

(٧) Stern, B.: Heterodox, B. S. O. A. S. 1955. PP.10 – 33.
Idem: Ismailis and Quarmation, I. De L'islam, 1961, PP.99 – 108.

أما عن الصلة بين الاسماعيلية والقرامطة، فالواقع أن العديد من المؤرخين يتفقون على وجود علاقة بين القرامطة والاسماعيلية وخاصة قرامطة العراق والبحرين وبادية الشام، بل إن المستشرق ستيرن يرى بأن اصطلاح الاسماعيلية واصطلاح القرامطة لهما معنى واحد، وأن الحركة الاسماعيلية حين قويت وفرضت نفوذها السياسي والحربي سُميت بالحركة القرمطية. أما الدكتور شعبان[٨] فيشكّ في وجود أية صلةٍ بين الاسماعيلية والقرامطة.

إن الرأي السائد يشير إلى أن القرامطة كانوا جزءاً من الحركة الاسماعيلية حتى وفاة اسماعيل بن جعفر الصادق، فنقلوا الإمامة إلى ابنه محمد وتوقّفوا عنده بعد مماته، وانتظروا رجعته باعتباره مهدياً منتظراً.

ولقد استطاع أحد الدعاة الاسماعيلية عبد الله بن ميمون القداح أن يكسب حمدان بن الأشعث الملقب بـ (قرمط) من أهالي إحدى القرى المجاورة للكوفة إلى الدعوة. ولكن علاقة القرامطة بالاسماعيلية تدهورت في حوالي النصف الأول من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي حين توفي الداعية الاسماعيلي في (سلمية)وخلفه داعية جديد. وقد لاحظ زعماء قرامطة العراق حمدان وعبدان وجود نبرةٍ جديدةٍ في رسائل الداعية الجديد، ولذلك أرسل حمدان رسولاً إلى (سلمية)حيث علم من الداعية الجديد بأن فكرة مهدية محمد بن اسماعيل كانت مجرد شعار وقتي، وأن الحقيقة هي بأن الأئمة هم من نسل عبد الله بن ميمون القداح، ولكن زعماء قرامطة العراق لم يعترفوا بذلك، وتبعهم في ذلك أبو سعيد الجنابي رئيس قرامطة البحرين. وهكذا انشقّت الحركة على نفسها، وظل قرامطة العراق والبحرين متعلقين بالإمام محمد بن اسماعيل (القائم المنتظر).

أما عن موقف قرامطة بلاد الشام فيشير ستيرن[٩] إلى أنهم ربما اعترفوا بالأئمة الاسماعيلية في الدولة الفاطمية كزعماء سياسيين ممهدين لظهور القائم محمد ابن اسماعيل، حتى ساءت العلاقة بين الطرفين في عهد المعز الفاطمي، وليس هناك في مصادرنا ما يدعم هذا الرأي.

---

(٨) Sha'ban: **Islamic History**, Vol. 2, PP. 130 – 131, cambridge, 1976.

(٩) Stern: Op. Cit., PP. 106 – 107.

نستنتج من ذلك كلّه أن الحركة الاسماعيلية تختلف عن الحركة الخطّابية عقائديا. ولا تربطها بها روابط تاريخية وثيقة. أما القرامطة فكانوا في البداية جزءاً من الحركة الاسماعيلية العامة. ثم انشقوا عنها وخالفوها عقائديا وسياسيا. وكان العامل الحاسم في تقرير العلاقة بينهما هو المصالح وليست العقائد.

الحركة القرمطية

تعدّدت آراء المؤرخين في تفسير اصطلاح «قرامطة» وعزوه إلى معان مختلفة في لغات سريانية أو نبطية قديمة. ويغلب على الظن أن قرمط كان لقباً لحمدان بن الأشعث زعيم قرامطة جنوبي العراق، ومعناها في أصلها النبطي: أحمر العينين[10]. وقد طلع علينا الدكتور شعبان بتفسير جديد حيث قال إنّ أصل التسمية يعود إلى قرية كرامة المركز التجاري الليبي على حدود الصحراء الإفريقية، وأنهم في أصلهم من السودان والزنج الموجودين في جنوبي العراق وفي البحرين[11]. وسميت الحركة باسمهم على نفس النمط الذي سميت فيه حركة الزنج باسمهم. وكما لم تكن حركة الزنج مقصورة على الزنج، لم تكن حركة القرامطة مقصورة عليهم بل شاركت فيها عناصر متعدّدة.

لقد استجاب العديد من فلاحي السواد لحمدان قرمط، ولكنه لم يحصل على عضد قويّ من البدو والأعراب في الصحراء الغربية للعراق. لقد شعر الفلاحون بوطأة الضريبة التي فرضها أحمد الطائي الأمر الذي أقطعت له هذه الأراضي من قبل السلطة المركزية في بغداد. وحين علمت بغداد بحركة حمدان قرمط تحمّلتها ولم تقس عليها لمدة عشر سنوات ٢٧٧ - ٢٨٨ هـ/ ٨٩٠ - ٩٠١م، خوفاً من هرب الفلاحين أو إبادة بعضهم، لأن معنى ذلك خراب الزراعة، ولكن أحمد الطائي سحق في النهاية هذه الحركة دون مشقة كبيرة حيث انتهى أثر قرامطة العراق[12].

---

(١٠) دي خويه: مذكرات حول قرامطة البحرين والفاطميين. ليدن ١٨٩٢.

(١١) Sha'ban: OP. Cit., Vol. 2, P.130.

(١٢) الطبري: تاريخ، القسم الثالث، ص ٢٢٠٢ فما بعد. طبعة ليدن.

إن ما بشّر به حمدان قرمط لا يبدو بعيداً عن تعاليم الاسماعيلية، ولذلك يسميها الغزالي[١٣] «المبادىء الباطنية» على أن استراتيجيته في إقامة قاعدة محصّنة له في سواد العراق ورفعه شعارات الخلاص وإنقاذ المحرومين من وضعهم السيء، واغتصاب ثروة الأسياد والأغنياء وتوزيعها على القرامطة، والتظاهر بالتشيُّع العلوي؛ كلّ ذلك وغيره ليس بدعةً جديدةً ابتدعها القرامطة بل وجدناها في حركة سبقتها هي حركة الزنج، وربما من تأثيراتها وانعكاساتها.

فلقد رفعت حركة القرامطة شعار:

﴿ونُريدُ أنْ نَمُنَّ عَلَى الّذينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْض وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً ونَجْعلهمُ الْوارِثين﴾*.

وهو شعار رفعته حركات عديدة سبقت حركة القرامطة يؤكد على إنصاف المستضعفين، ولكن القرامطة لم يتوقفوا عند هذا الحدّ؛ بل إن أحد دعاتهم صرّح قائلاً[١٤]:

«أُمِرْتُ أن أدعو أهل هذه القرية من الجهل إلى العلم ومن الضلال إلى الهدى ومن الشقاوة إلى السعادة وأستنقذهم من ورطات الذلّ والفقر وأملكهم مالاً يستغنون به من التعب والكد».

وفرض حمدان قرمط ضريبةً مقدارها ٢٠٪ على دخل الفرد، وقد نفّذ هذا الإجراء بحذافيره من قبل حمدان وإدارته[١٥]. على أن مصادرنا لا تساعدنا على إعطاء صورةٍ واضحةٍ للنظام الذي أراد حمدان قرمط تحقيقه، والذي سمّاه «نظام الألفة». ولم يُقدّر لقرامطة العراق أن يعيشوا طويلاً لكي يضعوا مبادئهم موضع التنفيذ.

وقد ظهرت الحركة القرمطية الثانية في البجرين بزعامة أبي سعيد

---

(١٣) الغزالي: فضائح الباطنية، ص ٥٣، ليدن ١٩١٦.

* سورة القصص: الآية ٥.

(١٤) ابن الجوزي: المنتظم، جـ ٥، ص ١١٣.

(١٥) Sha'ban: op. cit., Vol. 2, P. 130.

إن ما بشّر به حمدان قرمط لا يبدو بعيداً عن تعاليم الاسماعيلية، ولذلك يسميها الغزالي[١٣] «المبادىء الباطنية» على أن استراتيجيته في إقامة قاعدة محصّنة له في سواد العراق ورفعه شعارات الخلاص وإنقاذ المحرومين من وضعهم السيء، واغتصاب ثروة الأسياد والأغنياء وتوزيعها على القرامطة، والتظاهر بالتشيّع العلوي؛ كلّ ذلك وغيره ليس بدعةً جديدةً ابتدعها القرامطة بل وجدناها في حركة سبقتها هي حركة الزنج، وربما من تأثيراتها وانعكاساتها.

فلقد رفعت حركة القرامطة شعار:

﴿ونُريدُ أنْ نَمُنَّ عَلَى الّذينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْض وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً ونَجْعلهمُ الوارثين﴾*.

وهو شعار رفعته حركات عديدة سبقت حركة القرامطة يؤكد على إنصاف المستضعفين، ولكن القرامطة لم يتوقفوا عند هذا الحدّ؛ بل إن أحد دعاتهم صرّح قائلاً[١٤]:

«أمرْتُ أن أدعو أهل هذه القرية من الجهل إلى العلم ومن الضلال إلى الهدى ومن الشقاوة إلى السعادة وأستنقذهم من ورطات الذلّ والفقر وأملكهم مالاً يستغنون به من التعب والكد».

وفرض حمدان قرمط ضريبةً مقدارها ٢٠٪ على دخل الفرد، وقد نفّذ هذا الإجراء بحذافيره من قبل حمدان وإدارته[١٥]. على أن مصادرنا لا تساعدنا على إعطاء صورةٍ واضحةٍ للنظام الذي أراد حمدان قرمط تحقيقه، والذي سمّاه «نظام الألفة». ولم يُقدَّر لقرامطة العراق أن يعيشوا طويلاً لكي يضعوا مبادئهم موضع التنفيذ.

وقد ظهرت الحركة القرمطية الثانية في البحرين بزعامة أبي سعيد

---

(١٣) الغزالي: فضائح الباطنية، ص ٥٣، ليدن ١٩١٦.

* سورة القصص: الآية ٥.

(١٤) ابن الجوزي: المنتظم، جـ ٥، ص ١١٣.

(١٥) Sha'ban: op. cit., Vol. 2, P. 130.

الجنابي[16]. ورغم أن الجنابي لم يكن عربياً في أصله حيث إنه ولد في فارس إلا أنه كان عربياً في بيئته وثقافته. واستطاع أن ينظّم القبائل العربية والبدو في شرقي جزيرة العرب على شكل جيش منسّق، وأسس قاعدة حربية في هجر والأحساء هدّدت سلطة الخلافة العباسية في البصرة وجنوبي العراق. مما يدلّ على أنه كان يتمتع بقابليات عسكرية وتنظيمية فذة فاقت قابليات حمدان رغم أن ثقافته لا تصل إلى ثقافة حمدان أو عبدان.

واستجابةً لنداءات ولاة العباسيين في الخليج العربي أرسل المعتضد سنة ٢٧٨ هـ/٨٩١م حملةً من ٢٠٠٠ مقاتل، دحرها أبو سعيد بسهولة، ولكنه لم يعقب انتصاره هذا باحتلال البصرة[17].

ولا تشير مصادرنا التاريخية بوضوح إلى وجود علاقة بين (سلمية) مركز الاسماعيلية وبين البحرين. بل يظهر أن الحركة القرمطية الثالثة التي ظهرت في بادية الشام ليس لها أية علاقة بمركز الدعوة الاسماعيلية وربما كانت منافسةً لها.

وقد نظم حركة القرامطة في بادية الشام زكرويه، وهو أحد تلاميذ حمدان قرمط[18]، الذي أخذ سبيل العمل السري بعد سقوط حمدان القرمطي في العراق واستطاع زكرويه أن يكسب بدو بادية الشام وبعض قبائلها وخاصة قبيلة كلب التي كانت تستقرّ على طريق التجارة والميرة المارّ ببادية الشام. وقد ثار قرامطة بادية الشام بقيادة يحيى بن زكرويه بعد موت المعتضد العباسي مباشرة سنة ٢٨٧ هـ / ٩٠٠م، وسيطروا على طريق التجارة بين العراق والشام، ودحروا قوةً عباسيةً أرسلها المكتفي، كما دحروا العساكر الطولونية التي أرسلتها دمشق. وبعد نجاحهم انضمّ إليهم عدد أكبر من القبائل، فثبّتوا حكمهم واستغلّوا الطريق التجاري لمصلحتهم وجبوا الضرائب من القوافل.

---

(١٦) عارف تامر: القرامطة. ص ١٠٠ فما بعد. - بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام. ص ١٥٩ فما بعد -

Madelung.W: **Fatimiden und Bahrain qarmatin,** Der Islam, 1959.

(١٧) Sha'ban: OP. Cit., Vol. 2, P. 131.

(١٨) د. فاروق عمر: الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية. ص ١٢١. بغداد ١٩٧٧.

وفي نفس الوقت أعلن يحيى بن زكرويه نفسه شيخا لنظام رئاسي. الزعامة فيه مشتركة وجماعية وادعى النسب العلوي (من آل الحسين) وهكذا رفعت الحركة القرمطية شعار المعارضة العلوي ضدّ العباسيين. وبعد مقتل يحيى في أحد المعارك خلفه في السلطة أخوه حسين الذي اتخذ لقب (أمير المؤمنين) ولقب (المهدي) وأصبحت سلطته من القوة بحيث اضطرت دمشق أن تدفع له ضريبة سنوية اتقاء لشرّه[١٩].

ثم توجه حسين بن زكرويه إلى (سلمية) واحتلّها وقتل كلّ من حاربه بها. على أن الخليفة المكتفي لم يقف مكتوف اليدين تجاه هذه التهديدات في الشام والجزيرة الفراتية، فقاد جيشاً عباسياً بنفسه وجعل مقرّه الرقة، وساعده الحمدانيون في حملته هذه. كما أرسل المكتفي قوةً عسكريةً على حدود البحرين كإجراء احترازيّ لتقطع أية محاولة يقول بها قرامطة البحرين لمساعدة قرامطة بادية الشام[٢٠].

ولكن الطولونيين في دمشق لم يكونوا قد قرروا موقفهم بعدُ. على أن الجناح الذي يفضّل التعاون والتنسيق مع بغداد تغلّب، ولذلك توجهت قوة عسكرية سورية ضد القرامطة من جهة الجنوب. وكانت هذه الحركة كافية لتحطيم قوة القرامطة وتشتيتهم، فاستعادت دمشق أنفاسها، وعاد نفوذ العباسيين على الجزيرة وبادية الشام وطرقها التجارية. ورغم أن القرامطة استطاعوا جمع شتاتهم مستفيدين من تدهور الأوضاع في بغداد ودمشق والفسطاط، كما أنهم كسبوا إلى جانبهم بعض عساكر دمشق، وهاجموا القرى والمدن على حدود البادية العراقية- السورية سنة ٢٩٣هـ / ٩٠٥م لمدة سنتين متتالبتين. إلا أن السلطة العباسية بمساعدة الحمدانيين مرة أخرى ألحقت هزيمة نهائية بهؤلاء المغامرين المتطاولين على الأمن والنظام الذين ينتهزون أية فرصة سانحة لمهاجمة قوافل التجارة وقوافل الحجيج. وفي هذه المرة جُرح زكرويه وأسر في المعركة،

(١٩) Sha'ban: Op. Cit., Vol. 2, P.132.

(٢٠) المصدر السابق.

وكان موته نهاية قرامطة بادية الشام. ولم يتحرك قرامطة البحرين لمساعدة قرامطة بادية الشام، ولا هم استغلّوا فرصة انشغال القوات العباسية لتوجيه ضربة قوية لها في مناطق أخرى[٢١].

قرامطة البحرين يستعيدون نشاطهم

لقد بقي قرامطة البحرين لمدة عقدين من الزمان دون أن يحركوا ساكناً، على أن ذلك لم يكن دون ثمن، بل إنهم كانوا يستلمون أموالاً وهبات من السلطة المركزية في بغداد. وكذلك مقابل ما كانوا يغنمونه من القوافل التجارية. وفي سنة ٣٠١ هـ/ ٩١٣م، قتل زعيمهم حسن الجنابي وخلفه ابنه سعيد الذي أقصي عن الحكم بعد فترة وجيزة وحلّ محله أخوه الأصغر سليمان الذي استطاع أن يعطي حياة جديدة للحركة القرمطية، رغم أنه لم يكن قد تجاوز السابعة عشرة من العمر.

لقد أصبحت الحركة القرمطية من الجرأة والفعالية بحيث هاجمت البصرة سنة ٣١٢هـ ٩٢٤ م، واحتلتها بقوة مكوّنة من ١٧٠٠ رجل فقط. ثم نهبتها وبقيت فيها سبعة عشر يوماً. ثم هاجموا قافلة الحجيج في طريق عودتها إلى بغداد ونهبوها وأسروا بعض رجالاتها المعروفين[٢٢]. وفي سنة ٣١٥ هـ/٩٢٧ م هددوا بغداد. ثم قاموا بعمليتهم الجريئة في نهب الحجر الأسود من الكعبة سنة٣١٧ هـ/٩٣٠م. ولعل هذه العملية التي قام بها القرامطة لم تكن مدفوعة بدوافع دينية بل بدوافع مصلحية واقتصادية، فهي على حدّ تعبير الدكتور شعبان[٢٣] عمل رمزي الهدف منه إبراز احتجاج القرامطة بكل وضوح وشدة على استغلال موسم الحج من قِبَل التجار والموسرين لغرض التجارة التي كانت تدرّ عليهم أرباحاً طائلة، والتي كان القرامطة محرومين منها!! وبمعنى آخر فقد قرّر القرامطة نهب الحجر الأسود وإيقاف الحج ومهاجمة

---

(٢١) نفس المصدر السابق.

(٢٢) مسكويه: تجارب الأمم. جـ ١، ص ١٢٠ - ١٢١.

(٢٣) Sha'ban: Op. Cit., Vol. 2, P.154.

قوافله حتى تتوصل السلطة العباسية إلى تفاهم معهم من أجل إشراكهم في أرباح تجارة موسم الحج وفي المنافع المادية المتأتية منه. وقد يكون تفسير شعبان منطقياً إلاّ أنه لا يستدعي قتل الأبرياء من الحجاج ورمي جثثهم في بئر زمزم!!

لم تكن خطة سليمان وقرامطة البحرين في تحقيق مكاسب مادية مقتصرةً على قوافل الحج وتجارته بل امتدت إلى تجارة الخليج العربي والقوافل السائرة عبر طريق بادية الشام والجزيرة العربية. وقد استطاعوا احتلال موانىء عُمان. وسيطروا على الساحل الغربي للخليج، ثم بدأوا بمحاولة تأسيس قواعد لهم على الساحل الشرقي للخليج، وكانت هجماتهم على البصرة تهدف إلى إحلالْ حالة من الفوضى وعدم الاستقرار فيها، وصرف تجارتها إلى موانىء الخليج التي يسيطرون عليها.

السلطة المركزية في بغداد

لقد شعرت السلطة في بغداد بالخطر المحدق على نفوذها السياسي وعلى مواردها الاقتصادية المتأتية من التجارة بسبب هجمات القرامطة. ومما أدهش الوزراء في بغداد ذلك النجاح الكبير الذي يحققه القرامطة في هجماتهم رغم قلّة عددهم الذي لم يكن يتجاوز الألفين أو الثلاثة آلاف مقاتل!!

على أن السلطة المركزية فقدت نفوذها بسبب حالة الفوضى والفساد وعدم الاستقرار والنزاع على السلطة بين الأمراء وقادة الجيش، والتنافس بين الوزراء خلال هذا العصر(٢٤)، وفقدت كذلك تعاطف سكان الأقاليم معها واحترامهم لها. وقد حارب وزراء بغداد القرامطة.ولكن بعضهم مثل علي بن عيسى فضّل التفاوض معهم على الحرب المدمّرة التي تستنفد الأموال والرجال(٢٥)، ولكن التفاوض مع القرامطة لم يكن مقبولاً على الإطلاق لدى أوساط الرأي العام البغدادي ولدى العلماء والفقهاء. وقد انتُقد أسلوب الوزير علي بن عيسى، ذلك لأن العديد من الناس كانوا لا يعتبرون القرامطة فرقةً

(٢٤) راجع كتابنا: الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية، بغداد ١٩٧٧.

(٢٥) Sourdel: History of Islam, PP. 136 – 137, Cambridge, 1970.

متطرفةً فحسب، بل كفاراً غير مسلمين، عدا كونهم لصوصاً غدارين ينهبون أموال غيرهم بغير الحقّ. وعلى حدّ قول أحدهم أنهم: «قتلوا الحجاج ونهبوا الحجر الأسود»[٢٦] ويرى آخر بأن القرامطة امتداد للمزدكية الإباحية، وأن الرجال والنساء من القرامطة كانوا يجتمعون في ليلة معلومة فيختلطون[٢٧]!! وأنهم كانوا يغالون في العقيدة ويعتقدون بالحلول والتناسخ وألوهية أئمتهم. ويرى البغدادي:

> «ان القرامطة اعتقدوا أن الأنبياء كنوح وموسى وعيسى ومحمد وكلّ من ادعى النبوة، كانوا أصحاب نواميس ومخاريق، أحبُّوا الزعامة على العامة فخدعوهم بنيرنجيات واستعبدوهم بشرائعهم»[٢٨].

ولذلك فنحن نستطيع أن ندرك لماذا انتُقد أسلوب علي بن عيسى في التفاوض مع القرامطة، ذلك لأن آراءهم الدينية والعقائدية- كما صوّرها المؤرخون وكتّاب الفِرَق المعاصرين- كانت غير مقبولةٍ لدى المجتمع العربي الإسلامي آنذاك. ناهيك عن هجماتهم على القرى والمدن والقوافل ونهبهم وسلبهم للأموال. على أننا سنرى بأن وجهة النظر هذه ستتغير بعد فترة ليست بالطويلة حين يسيطر البويهيون على السلطة في بغداد سنة ٣٣٤ هـ/٩٤٦م، حيث لا يجدون حرجاً في التفاوض مع القرامطة بل والتوصل إلى اتفاق معهم!!

على أننا يجب أن نستدرك ونقول بأن البويهيين لم يكونوا أول من بدأ التعاون مع القرامطة، فخلال العشر سنوات الأخيرة قبل مجيء البويهيين إلى السلطة وصلت الحالة في بغداد حدًّا من الفوضى بسبب النزاع بين قادة الجيش على السلطة لدرجة أن أحدهم استعان بالقرامطة كحلفاء له ضدّ منافسيه[٢٩].

لقد كان البويهيون ديالمةً محاربين لا يعرفون تعقيدات العقيدة وتشعّب

---

(٢٦) محمد حلمي أحمد: الخلافة والدولة في العصر العباسي، ص ١٤١، القاهرة ١٩٥٩.

(٢٧) راجع: نظام المُلك، سياسة نامة. - البغدادي: الفَرق بين الفرق، ص ٢٨٤.

(٢٨) البغدادي: الفَرق بين الفرق، ص ٢٨٨.

(٢٩) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ ٨، ص ٢٧٨.

الفرق الإسلامية، وفي بداية سلطتهم لم يكن لهم ضلع في مجالات الثقافة والفكر. ولذلك لم تقلقهم نشاطات القرامطة أو أثرهم الديني على المجتمع. وقد وجّه البويهيون اهتمامهم نحو الخليج العربي، فاحتلوا البصرة بعد بغداد، وطردوا البريديين منها، وأعادوا تنظيم أمور التجارة والكمارك فيها. ثم بدأوا يهددون نفوذ القرامطة على ساحل الخليج العربي.

ولم يكن بوسع القرامطة تحدّي القوة البويهية الجديدة خاصةً بعد حدوث مشادّات عقائدية وسياسية داخل الحركة القرمطية في البحرين في النصف الأول من القرن العاشر الميلادي حتى حوالي سنة ٩٤٤م، ولذلك حصل اتفاق على اقتسام الفائدة من ضرائب التجارة الخليجية ومن الطرق التجارية البرية في شرقي الجزيرة العربية.

وقد أثّر انتعاش تجارة البصرة على موانىء عُمان، فهاجم أهل عُمان مع الزنج وبعض القرامطة في عُمان البصرة، ولكن البويهيين ردُّوا على الهجوم بالمثل براً وبحراً سنة ٩٦٥م، واحتلوا عُمان، ولكنهم لم يثيروا قرامطة البحرين(٣٠).

واستمرّ التحالف القرمطي- البويهي الحذر، وساعد القرامطة البويهيين في حربهم ضد السامانيين في الري مرتين. وقرّر القرامطة سنة ٣٣٩ هـ/ ٩٥١م إعادة الحجر الأسود إلى مكة بعد أن بقي عندهم ٢٢ سنة. ذلك لأن وجوده لم يعد ذا فائدة بعد أن حققوا مكاسب سياسية واقتصادية مهمة من خلال علاقتهم مع البويهيين. وما كانوا يتقاضونه من الأخشيديين في مصر وبلاد الشام من هبات سنوية قدرت بـ ٣٠٠ ألف دينار من أجل ضمان أمن وسلامة القوافل التجارية البرية بين الشام والحجاز. ومن المناسب أن نذكر أن الفاطميين قطعوا هذه الأموال عن القرامطة بعد سيطرتهم على الشام سنة ٣٦٠هـ/ ٩٧١م، فهاجمهم القرامطة واشتبكوا معهم في حرب دموية مرتين، ولم تكن هناك أية علاقة ودية بينهما. وقد بقي البويهيون في الظلّ دون أن يتدخلوا

---

(٣٠) Bathurst: **The Ya'rubid Dynasty**, (Introduction), ph D. Thesis, Oxford. 1967
Sha'ban: Op. Cit., Vol. 2, P. 153

مباشرة في النزاع مع أنهم كانوا في السرّ يزوّدون حلفاءهم القرامطة بالمال والسلاح[٣١]!!

لم تشعر بغداد خلال العصر البويهي بأيّ قلق من الآراء القرمطية أو الهجمات العسكرية القرمطية، وقد دخل البويهيون في مفاوضات سياسية وتجارية مع القرامطة من أجل تفاهم مشترك، وكان لكلّ منهما في البصرة مركز كمركي لجباية مكوس التجارة ويبدو أن المكوس كانت مرتفعة، وأساليب جبايتها محكمة. كما أنهم حصلوا من بختيار على إقطاع في منطقة الفرات «سقي الفرات» وحصلوا من عضد الدولة على إقطاعات في منطقة واسط. وحين هاجم القرامطة البصرة بعد موت عضد الدولة استرضاهم أهلها بالمال[٣٢].

على أن القرامطة ارتكبوا خطأ كبيراً حين تدخّلوا في النزاعات الداخلية البويهية وساعدوا أميراً ضد آخر. فقد أرسل إليهم شرف الدولة وفداً رسمياً، وكانت نتيجة المفاوضات التحالف بين الطرفين، فسيطر القرامطة على الكوفة باسم شرف الدولة، ولكن صمصام الدولة البويهي الذي كان مشغولاً بثورة في بغداد أرسل إليهم جيشاً دحرهم وطردهم نهائياً من الكوفة. فالبويهيون الذين تحمّلوا آراء القرامطة دون مبالاة أو اكتراثٍ لم يتحملوا تدخل القرامطة في النزاعات والمنافسات بين الأمراء البويهيين على السلطة، فضربوهم ضربةً قاضيةً سنة ٣٧٥ هـ/٩٨٦م حيث انسحبوا من العراق وباديّة الشام إلى حياةٍ أكثر استقراراً في البحرين[٣٣]. واستمرّ الحكم بيد آل الجنابي[٣٤] حتى نهايات القرن الحادي عشر الميلادي. ورغم أن دولة القرامطة زالت بعد ذلك، فإن الآراء القرمطية ظلت منتشرةً في البحرين لأكثر من قرنين من الزمان.

---

(٣١) ban: Op. Cit., Vol. 2, P. 165.

(٣٢) r, M: **The Buwayhid dynasty of Baghdad**, PP. 14 - 72, Calcutta, 1964.

(٣٣) أبو شجاع: ذيل. جـ ٣، ص ١٠١ - ١٠٢. - راجع كذلك: -
ir, M: Op. Cit., P.72. — Sha'ban: Op. Cit., P.

(٣٤). عن سلالة أبي سعيد الجنابي راجع: -
ɔsworth: **the Islamic Dynasties**, P.69, Edinburg, 1967.

خاتمة تحليلية

أثارت حركة القرامطة مشادة عنيفة بين المؤرخين... ومهما قيل في أصل الحركة فليس هناك خلاف في كونها فرقة انشقت في الأصل عن الحركة الاسماعيلية العامة واعتبرت محمد بن اسماعيل القائم المنتظر. فهي إذن واحدة من فِرَق «الباطنية الغالية» التي حاولت إيجاد عقيدةٍ جديدةٍ توفّق بين الإسلام والعقائد القديمة. وبمعنى آخر فهي لم تعترف بالإسلام كدين- رغم تظاهرها بذلك من خلال الشعارات التي طرحتها- بل أدخلت عليه عقائد الحلول والتناسخ وقدسيَّة الأئمة وما إليها من المبادىء المتطرفة. لقد كانت ثلاث من المراحل السبعة التي يمرُّ بها أنصار الدعوة القرمطية هي:

أولاً- مرحلة التشكيك حيث يلقن النصير آراء وعقائد وفرضيات تشككه في مذهبه وتخرجه منه.

وثانياً- مرحلة الخلع حيث يتبرأ النصير من عقيدته السابقة وتكاليفها الشرعية..

ثم تأتي بعدها مرحلة السلخ حيث ينسلخ النصير من مذهبه ليتبنى مذهب القرامطة وآراءهم، وحينئذ فقط يصبح النصير عضواً في الدعوة[٣٥].

على أننا لا نعتقد بأن هذه المسائل العقائدية والمذهبية (الباطنية) باتت مهمة بالنسبة للقرامطة بعد تأسيس كيانهم السياسي، فشأن هؤلاء المغامرين في ميدان السياسة كشأن المغامرين السياسيين الذين سبقوهم من أمثال صاحب الزنج وحركته المعروفة (حركة الزنج) والتي حدثت في نفس المنطقة (سواد العراق) وفي نفس العصر (العصر العباسي الثاني) حيث كانت السلطة المركزية في بغداد تعاني من الضعف والفساد على يد القادة الأجانب الذين سيطروا على زمام الأمور. لقد أشرنا في بحثٍ سابق[٣٦] إلى أن حركة الزنج لم تكن «ثورة عبيد» وأن الزنج لم يقوموا بالدور الفعّال فيها كما يزعم بعض المؤرخين المحدثين

---

(٣٥) الغزالي: فضائح الباطنية، ص ٢١، ليدن ١٩١٦. - الديلمي: قواعد عقائد آل محمد، ص ٤٢، استامبول ١٩٣٤.

(٣٦) راجع مقالنا في مجلة (آفاق عربية) بغداد.

الذين قلّدوا آراء المستشرق « نولدكه »[٣٧] في هذا الصدد. إن صاحب الزنج لم يكن أكثر من مغامر سياسيّ استطاع أن يضمّ إليه المتذمرين من عرب الخليج وسواد العراق وكذلك الزنج (سكان شرقي إفريقيا الذين نزحوا إلى سواد العراق ومناطق الخليج العربي) ومن القبائل العربية التي كانت مع صاحب الزنج بجيلة وهمدان وعجل وعبد القيس وتيم وقيس، وكان صاحب الزنج نفسه عربيا يساعده في القيادة زعماء عرب من آل المهلّب، وكذلك محمد بن الحسن بن سهل الفارسي. ولعل من المهم أن نذكر أن بعض المولين اليهود وبعض التجار ساندوا الحركة بالمال، وأن قوة الحركة واستمرارها اعتمد إلى حدّ ما على المعونة التي قدّمها هؤلاء إليها[٣٨]. ولم يكن من أهداف الحركة تحرير العبيد. بل إن خطب صاحب الزنج تعد الأنصار بالعبيد والمال!! ولعلّ ما ذكرناه هنا عن حركة الزنج يحولها من « ثورة عبيد » إلى مغامرة-سياسية حاكها مجموعة من رؤساء القبائل الطموحين للسلطة، وموّنها المرابون من اليهود والتجار.

وفي اعتقادنا أن الدعوة الاسماعيلية الأولى وربيبتها الحركة القرمطية نبتت وترعرعت في نفس البيئة التي أوجدت حركة الزنج. ولذلك حاول القرامطة تأسيس قاعدة قوية لهم في سواد العراق وكسب الأنصار من فلاحي السواد والزنج والبدو والقبائل العربية في أطراف الصحراء العراقية- السورية. وهذه القطاعات هي نفسها القوة الدافعة وراء حركة الزنج كذلك. وكما رفعت حركة الزنج شعار التشيّع العلوي باعتباره الشعار المعارض للعباسيين، رفعت حركة القرامطة نفس الشعار... ومثلما ادعى صاحب الزنج النسب العلوي، تبنى بعض زعماء القرامطة نفس الادعاء... وكما وعد صاحب الزنج أتباعه بتمليكهم الأراضي والعبيد والنساء وباع الأسيرات من نساء قرى السواد ومدنها بأبخس الأثمان. فقد وعد زعماء القرامطة أنصارهم بتمليكهم أملاك ساداتهم لأنها حق مشروع لهم «وسينقذونهم من ورطات الذلّ والفقر،

(٣٧) Noeldeke: Sketches from Eastern History, London, 1892.

(٣٨) Sha'ban: Op. Cit., Vol. 2, P.100.

ويملكونهم مالاً يستغنون به عن التعب والكد ». ومثلما اعتمدت حركة الزنج على نهب مدن السواد وقراها. كذلك فعل قرامطة العراق وبادية الشام بالقرى والمدن في سواد العراق وعلى حافة صحراء بادية الشام وعُمان وبالقوافل التجارية وقوافل الحج.

ومهما قيل عن الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية لحركة القرامطة ومحاولتهم تحقيق المساواة والرفاه المادي عن طريق جمع أموال المجتمع بيد الداعي أو المختار. لتوزّع على أفراد المجتمع حسب حاجتهم لها بحيث لا يبقى مُعْوز بينهم، فإن هذه الفرضيات تبقى مجرّد فرضيات تعوزها الأدلة التاريخية الموثوقة. ولا بدّ لنا أن نشير هنا إلى أنه لم يكن على أقلّ تقدير من أهداف حركة القرامطة تحرير العبيد. لأن القرامطة أنفسهم كانوا يملكون العبيد في البحرين. وقد سخّروا حوالي ثلاثين ألفا منهم في أعمال الزراعة[٣٩]. على أن الإجراء الذي اتخذه حمدان قرمط في العراق. وذلك بفرض ضريبة على دخل الفرد يبقى إجراءً مهما رغم أننا لا نعلم مدى نجاحه وأثره ولا مدى تطبيقه في مجتمعات قرمطية أخرى. ولذلك فمن الصعب تسمية تجربة القرامطة بالتجربة « الاشتراكية » أو ما إليها من اصطلاحات القرن العشرين!!

وعلى المستوى السياسي يصطلح بعض الباحثين اسم « الجمهورية الديمقراطية » حين يصفون نظام حكم القرامطة... وفي ذلك خيال كبير. فمثلما يصعب علينا تسمية حكومة الخلفاء الراشدين أو نظام الإمامة الإباضية في عُمان بأنه نظام جمهوري. يصعب علينا إطلاق ذلك على النظام السياسي للقرامطة. فليس بدعةً في تاريخ الإسلام والعروبة أن يكون الحكم شورى. ذلك أن القبيلة العربية قبل الإسلام كانت تحكم من قبل أهل الشورى (أهل الحلّ والعقد) يترأسهم الشيخ الذي يعتبر الأول بين أقرانه. وكذلك كان حكم الخلفاء الراشدين. وحكم الاباضية في عُمان وهي حركة سبقت القرامطة وعاصرتها. ففي البحرين كان الحكم بيد آل الجنابي يعاونهم أصحاب الحلّ والعقد (العقدانية). وكان الرئيس

---

(٣٩) ناصري خسرو: سفرنامه. ص ٢٢٥.

يستشيرهم فهو السيد وهم الأشيرة[٤٠] على أن الزعامة السياسية والعسكرية بقيت وراثية ومحصورة بيد آل الجنابي، وتبع ذلك في فترة ضعف القرامطة نزعات بين أفراد العائلة الواحدة على الزعامة وأدى إلى انشقاقات وصدامات في داخل الحركة القرمطية نفسها. ولعل هذه المعلومات التي وردت في مصادرنا عن النظام السياسي القرمطي لا تجعله قريباً جداً من «الجمهورية الديمقراطية»!!

وربما خامرت أذهان القرامطة فكرة إسقاط الخلافة العباسية، وهي في أزمتها وضعفها، ولذلك شنّوا غاراتهم التي هددت حتى بغداد، ورفعوا الشعار العلوي الذي يجعلهم بديلاً محتملاً للعباسيين، ولكن القرامطة سرعان ما أدركوا عدم قدرتهم على تحدّي السلطة العباسية وحلفائها الحمدانيين، ولذلك عمدوا إلى أسلوب «الكرّ والفرّ»... الضغط والتهديد... السلب والنهب ثم الانسحاب إلى قواعدهم... خطف الشخصيات البارزة في المجتمع... كل ذلك من أجل الحصول على مكاسب آنية سياسية أو اقتصادية.

وقد رأى بعض المؤرخين وجود آراء مشتركة بين القرامطة والخُرّمية، ولكن من الصعب اعتبار القرامطة فرقة خُرّمية، فالحركة القرمطية ازدهرت في أقاليم عربية، وضمت إلى صفوفها نسبةً كبيرةً من البدو والقبائل إضافة إلى الزنج والنبط، ورغم أن الدعاة بشّروا بتعاليم القرمطية في إيران إلا أنه لم يقدّر لهذه الحركة الانتشار في إيران، وفي هذا الصدد يقول أحد الباحثين:

«لم تستطع الدعوة (في إيران) أن تنجب دعاةً محاربين يتّصفون بصفات الدعاة الذين أنجبتهم الدعوة في العراق وسوريا واليمن والمغرب، بل كانت هذه الحركة تتجه إلى أساليب الإقناع العقلي والتأثير العلمي في المستجيبين عن طريق العلم والثقافة»[٤١].

ولذلك فلم يكن واضحاً أن من أهدافها إعادة المجد الفارسي أو السلطان السياسي الساساني. على أننا يجب أن نستدرك ونقول بأنه مهما كانت عقــ

---

(٤٠) ابن حوقل: صورة الأرض. ص ٢٥ فما بعد.

(٤١) عارف تامر: القرامطة. ص ١٤٨.

القرامطة، ومهما كانت آراؤهم السياسية، فإن هذه العقيدة لم تمنع هؤلاء المغامرين السياسيين من الدخول في محالفاتٍ سياسيةٍ أو اتفاقات اقتصادية لاقتسام الغنائم مع أيّ طرفٍ من الأطراف، وهم بهذا يشبهون إلى حد ما زعماء حركة الزنج. لقد دخل القرامطة في تحالف مع البويهيين بعد سيطرة هؤلاء على العراق واتفقوا معهم على اقتسام الفوائد المتأتية من تجارة الخليج العربي، وكانت لهما مراكز لجباية المكوس في ميناء البصرة[٤٢]، ومراكز أخرى على طرق التجارة البرية. واتفق القرامطة مع الأخشيديين حكام مصر وسوريا على حماية قوافلهم التجارية بين الشام ومصر والحجاز مقابل مبلغٍ سنويّ يدفعه الأخشيديون للقرامطة. وساعدوا البويهيين في حربهم ضدّ السامانيين في الري، ودخلوا في حروب طاحنةٍ مع الحمدانيين حلفاء العباسيين ثم هادنوهم ووقفوا على الحياد في الحرب البويهية الحمدانية. وهاجموا الفاطميين حين امتنعوا عن دفع الأموال السنوية التي كان يدفعها الأخشيديون لهم، ولكن الفاطميين صدوا هجومهم مرتين في حرب دموية طاحنة[٤٣].

وهاجم القرامطة قوافل الحجيج ونهبوها وأسروا شخصياتٍ معروفةً فيها. وسلبوا الحجر الأسود من الكعبة احتجاجاً على عدم مشاركتهم في الفوائد المتأتية من تجارة موسم الحج، ورفضوا إعادته رغم أن العباسيين عرضوا عليهم فدية من المال.

لقد كان لظهور القرامطة على الساحة العربية في تلك الفترة الحرجة التي

---

(٤٢) المقدسي: البدء والتاريخ، جـ ١. ص ١٣٥. - راجع كذلك: -
Kabir, M: Op. Cit., P.72 FF. — Sha'ban: Op. Cit., P. 166

(٤٣) ليس من السهل تقرير أية علاقة بين قرامطة البحرين وبين الفاطميين في أفريقيا، ويرى الدكتور شعبان أن الفرضيات التي ذُكرت في هذا الصدد تعوزها الأدلة التاريخية الموثوقة، ويفترض بأن أجهزة الدعاية لكلّ من القرامطة والفاطميين ربما بثّت مثل هذه الدعاية لإيهام الأعداء بوجود تعاون بين الطرفين: على أن التاريخ يُثبت عدم وجود تنسيق بين الطرفين، وأن المرة الأولى التي حدث فيها اتصال. كان اتصالاً دموياً وعلى ساحة المعركة (راجع: شعبان. المصدر السابق).

مرّت بها الخلافة العباسية والسلطة المركزية في بغداد آثاراً سلبية عديدة على المجتمع الاسلامي حينذاك، ولعل أبرز تلك الآثار:

أولاً- إن هجمات القرامطة المستمرّة على المدن والقرى أجبرت السلطة المدنية برئاسة الوزير ابن الفرات في وزارته الثالثة إلى اللجوء إلى الجيش، وأدى ذلك إلى زيادة تدخُّل الجيش في السياسة؛ فبعد أن نجحت السلطة المدنية في إبعاد القائد مؤنس عن بغداد اضطرّ ابن الفرات تحت وطأة تهديد قرمطي جديد أن يستدعي مؤنس، وبذلك عادت المنظمة العسكرية تسيطر على إدارة البلاد[٤٤].

ثانياً- إن هجمات القرامطة المستمرة على المدن أوجدت جواً من الترقُّب والعيش في ظلّ الخطر وتحت وطأة التهديد والخوف. إن هذا الجوّ النفسي المشحون بالترقب والخوف أدى إلى حدة النزاعات بين المذاهب والفِرَق وقطاعات المجتمع. ولعل ذلك بدا واضحاً في بغداد ذاتها[٤٥]، فقد حدثت اضطرابات في بغداد واتهم الناس الوزراء وخاصة ابن الفرات بموالاة القرامطة وسَمّوه «القرمطي الكبير» بسبب عدم اتخاذه إجراءات شديدة وآنية ضدهم. وزادت الصدامات المذهبية حدَّةً بين أحياء بغداد، وأخذت السلطة تقسو في التعامل مع كلّ من يدين برأي يخالف مذهبها، فقد اتهم الحلاج المتصوف بتهمة الزندقة وحتى بالقرمطية وحوكم وأُعدم. ولعل هذا مثل بارز لذلك الجوّ المشحون بالخوف والترقب من القرامطة «الزنادقة الملحدين»[٤٦].

ورغم أن البويهيين، كما أوضحنا، دخلوا في مفاوضات ومحالفات مع القرامطة، فإن ذلك لم يغيّر من حدّة الجو السياسي، فالرأي العام لم

---

(٤٤) مسكويه: تجارب الأمم، جـ ٥، ص ١٤٣. - الدكتور فاروق عمر: الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية، ص ٩٨، بغداد ١٩٧٧.

(٤٥) استطاع القرامطة أن يتغلغلوا حتى داخل بغداد، وأن يكسبوا لهم بعض الأنصار رغم قلة عددهم (راجع: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٨، ص ١٢٧).

(٤٦) Sourdel: Op. Cit., P.136.

يوافق أبداً على موقف البويهيين هذا من القرامطة، وبقي الخلفاء العباسيون[٤٧] يعبّرون عن رأي الناس عموماً في معاداتهم للقرامطة.

ثالثاً- ظهرت حركة القرامطة في المجتمع الإسلامي معبِّرة عن مشاعر إقليمية[٤٨] ضيّقة وعن السخط والتذمر من قِبَلِ بعض القطاعات الاجتماعية في مناطق معيّنة مثل الأعراب والبدو في بادية الشام، وقبائل البحرين، والزنج والنبط والأعراب في سواد العراق. لقد انتهزت الحركة الشيعية الاسماعيلية وحركات معارضة أخرى مثل هذه المشاعر الإقليمية في اليمن وطبرستان وأفريقيا وعُمان وخُراسان وأذربيجان، وقد سارت الحركة القرمطية على نفس المنوال فظهرت بمظهر المعبِّر عن هذه المشاعر الإقليمية. ولهذا لم تكسب الحركة القرمطية قطاعاتٍ كبيرة من المجتمع بل إن جماهير الناس الذين تسميهم رواياتنا التاريخية «العوام» حاربوا ضدها في قرى السواد، وهذا يذكّرنا بنفس الموقف الذي اتخذته الجماهير العربية في سواد العراق وخاصة البصرة وقراها تجاه حركة الزنج!! ولعل افتقار الحركة القرمطية للتأييد الجماهيري كان عاملاً مهماً في اضمحلالها في الفترة الأولى (٢٦٠ - ٢٩٥ هـ/٨٧٣ - ٩٠٧م) إضافة إلى الانشقاقات التي حدثت في صفوفها وملاحقة السلطة لها.

رابعاً- لم يكن القرامطة في سياساتهم مثاليين كما يحاول البعض من الكتّاب الرومانتيكيين[٤٩] تصويرهم، فقد اعتمدوا على التهديد والسلب والنهب، وشجعوا المشاعر الإقليمية، وانتهكوا حرماتٍ تعتبرها الجماعة الإسلامية مقدسة، وقتلوا الحُجّاج يوم التروية ورموهم في زمزم.

---

(٤٧) راجع: ابن الجوزي، المنتظم، جـ ٧، ص ٣٨٧.

(٤٨) Sha'ban: Op. Cit., P.129.

(٤٩) يحاول الدكتور محمود اسماعيل أن يرى في سلطة القرامطة تطبيقاً عملياً لآراء أفلاطون في جمهوريته المثالية!! (الحركات السرية في الإسلام، ص ١٣٧).

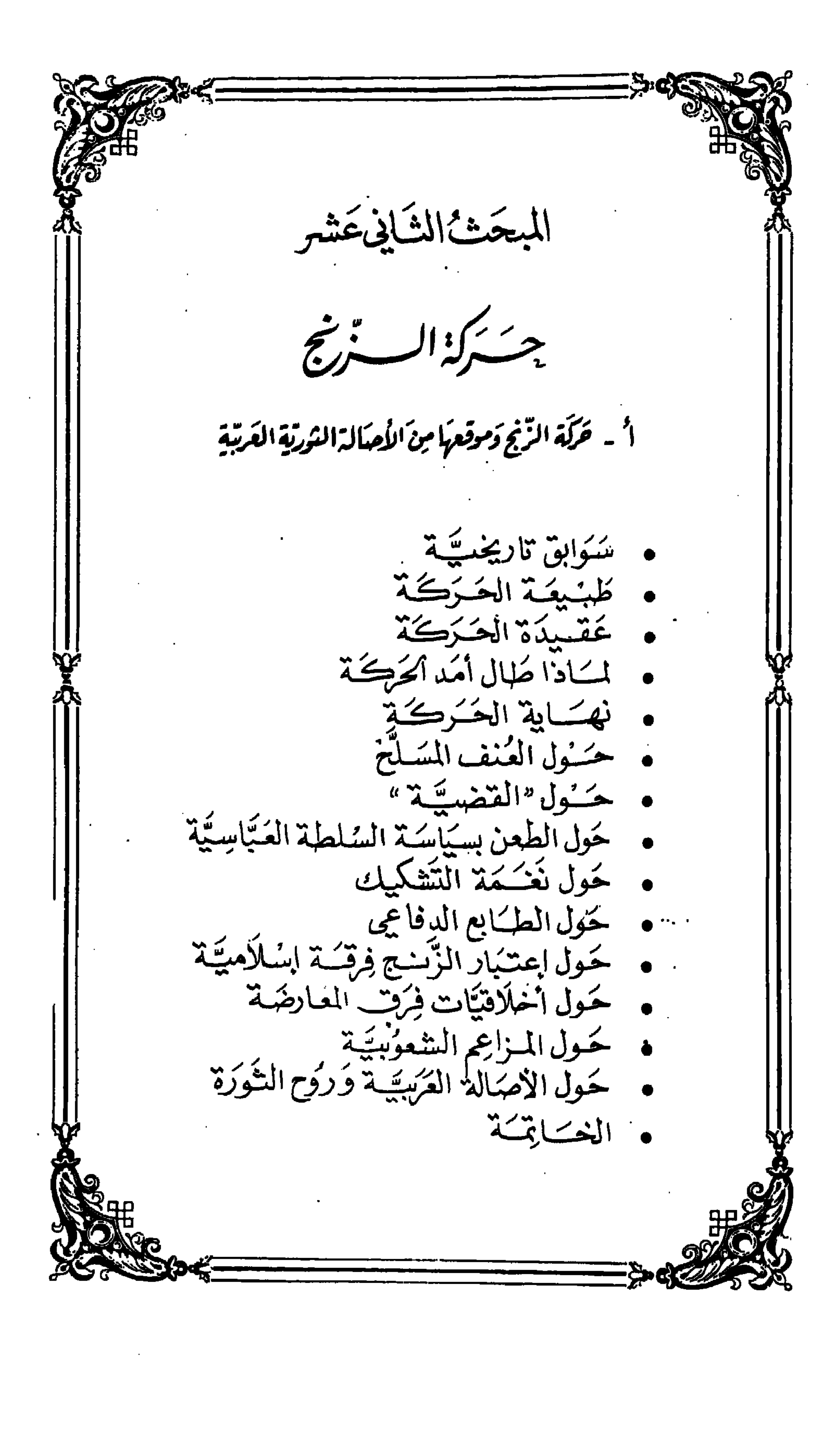
وقد فشلوا في تحقيق المساواة بين أفراد مجتمعهم لاستغلالهم العبيد في مجتمعهم في البحرين، وفشلوا في تحقيق الوحدة والانسجام بين صفوف أتباعهم من العرب والزنج. وتشير رواية تاريخية إلى أن سبب انسحابهم من عُمان يعود إلى الانشقاق[٥٠] الذي حصل بين قواتهم من العرب والزنج في عُمان، مما جعل أهل عُمان قادرين على طردهم. ولعل هذه الانشقاقات تعود إلى أن القرامطة ضموا إلى صفوفهم كُلَّ من يستطيعون كسبه، ومن المشكوك فيه أن القطاعات التي انضمت إليهم كانت تدرك تعقيدات مذهبهم أو حقيقة آرائهم السياسية، وأن المراحل السبعة التي يشير إليها بعض المؤرخين كانت مقتصرةً على الدعاة فقط. ولم يعتمد حمدان قرمط إلاّ على أقربائه الذين جعلهم نقباء لدعوته، والأكثر من ذلك فإن رقيَّ الفرد في مراتب الحركة القرمطية لم يكن يعتمد على مقدرته في تفهُّم عقيدة الدعوة ونشاطه في نصرتها، بل كان حمدان قرمط يجعل شيوخ العشائر ورؤوس العصبيات في مرتبة «المكاسر» وهي أعلى مرتبة للدعاة، وذلك لنفوذهم على أتباعهم وقبائلهم، فإذا ما انضمَّ الرئيس تبعته جماعته[٥١]!!

وبعد.... وحسبنا في هذا المجال أن نكون قد قدَّمنا صورةً معتمدةً على مصادرنا التاريخية للقرامطة وآراءهم، وهي دون شكّ تختلف عن الصورة المثالية التي يحاول أن يشيعها «الهواة» من كتّاب القرن العشرين والتي أقل ما يقال عنها أنها انعكاس لمذهبهم السياسي الذين يدينون به.

---

(٥٠) Bathurst: **The Ya'rubid Dynasty**, (introduction), ph, D. Thesis, Oxford, 1967.

(٥١) د. محمود اسماعيل: الحركات السرية في الإسلام، ص ١٢٧ بيروت ١٩٧٣.



المبحث الثاني عشر

حركة الزّنج

أ - حركة الزّنج وموقعها من الأصالة الثورية العربية

- سوابق تاريخيّة
- طبيعة الحركة
- عقيدة الحركة
- لماذا طال أمد الحركة
- نهاية الحركة
- حول العنف المسلّح
- حول "القضيّة"
- حول الطعن بسياسة السلطة العبّاسيّة
- حول نغمة التشكيك
- حول الطابع الدفاعي
- حول إعتبار الزّنج فرقة إسلاميّة
- حول أخلاقيّات فرق المعارضة
- حول المزاعم الشعوبيّة
- حول الأصالة العربيّة وروح الثورة
- الخاتمة

حركة الزنج

أ - حركة الزنج وموقعها من الأصالة الثورية العربية

تتبعت التعليق الذي كتبه الدكتور نوري القيسي[1] حول صاحب الزنج وحركته في العصر العباسي ثم قرأت تعقيب السيد هادي العلوي حول نفس الموضوع[2]، ولئن كنت قد وجدت في تضارب الاتجاهين ما دفعني إلى الكتابة، فذلك لاعتقادي بأن الأمر يحتاج إلى طرف ثالث يحاول توضيح أبعاده.

فالمعروف أن الرق كان نظاماً عالمياً في العصور القديمة والوسيطة. وكان هذا النظام قائماً في الشرق الأوسط منذ أزمنة موغلة في القدم. ولم يكن بإمكان الإسلام أن يجتثّ جذور هذا النظام بإلغائه، ولكنه أدخل عليه تعديلات جوهرية حيث شجّع على تحرير العبد، واعتبر ذلك مخرجاً للتكفير عن بعض الآثام التي يرتكبها الفرد. وأوصى بحسن معاملة العبيد، وجعل لهم حقوقاً في المجتمع الذي يعيشون فيه. وحرّر الإسلام العبيد الذين يفرُّون من «دار الحرب» إلى دار الإسلام. وأصبح للعبيد حقوق اجتماعية في الزواج وامتلاك الأموال، وحصل بعضهم على ثقة أسيادهم، فأصبحوا وكلاء لأسيادهم في الأعمال التجارية والزراعية، وغدا عدد منهم يعملون في الصناعة والحرف والتجارة، وهذا ما يصطلح عليه بالعبيد «المأذونين». على أن هدفنا مما ذكرناه أعلاه ليس التدليل على اختفاء الفوارق بين الأسياد والعبيد، ذلك أن حقوق العبيد ومكانتهم كانت دون شكّ أقلّ من حقوق أسيادهم[3]... ولكننا أردنا أن ندلل على أنّ هذه الفئة من العبيد لم تكن معزولة أو مقفلةً على نفسها

(١) راجع: مجلة المورد. المجلد الرابع - العدد الثاني، ص ٢٧٠ - ٢٧٢، بغداد ١٩٧٥.

(٢) أنظر: جريدة (طريق الشعب) العدد ٦٠٠، تاريخ ١٩٧٥/٨/٣١، بغداد (الصفحة الثقافية).

(٣) B. Lewis : Race and Color in Islam, London, 1971

في المجتمع. ثم إن العبيد أنفسهم كانوا يختلفون فيما بينهم من حيث الثقافة والمنزلة والأصل والمهن التي عملوا فيها. ولا بدّ لنا أن نضيف بأن المجتمع العربي الإسلامي شهد عمليات تحرير للعبيد لدوافع مختلفة. فإذا كانت الأسباب الدينية تعمل عملها لدى البعض وتدفعهم لتحرير بعض عبيدهم، فإن الدوافع الاقتصادية عملت عملها في هذا المجال، فالعبد كان يكلّف غالياً، وكان على السيد أن يصرف الكثير لكي يحتفظ بعبيده، وهذا ما دفع الأسياد إلى تحرير بعض عبيدهم أثناء الأزمات الاقتصادية ولقاء شروطٍ معيّنة!!

وعلى عكس الأزمات الاقتصادية فإن الازدهار الاقتصادي يؤدّي إلى زيادة شراء العبيد واستخدامهم في المجتمع وعلى نطاق واسع بسبب الحاجة إلى الأيدي العاملة في الزراعة والحرف والملاحة، وكذلك في الجيش. ويظهر أن عُمان[٤] على الخليج العربي كانت مركزاً مهماً لتجميع العبيد السود الأفارقة، وتوزيعهم بعد ذلك على حواضر الدولة العباسية آنذاك وخاصة مدن العراق وسهوله الزراعية. وتشير رواية في الأصطخري[٥] إلى وفرة هذه التجارة ونشاطها حين تروي خبراً عن احتراق سفينة في عرض البحر كان على ظهرها ١٢ ألفاً من العبيد السود عدا البيض!!

وفي جنوبي العراق استخدم الزنج في استصلاح الأراضي السبخة وتحويلها إلى أراضٍ صالحةٍ للزراعة، وكان كسح الأرض يُعتبر من أشقّ الأعمال، ولذلك فمن المحتمل أن يكون هؤلاء العبيد الزنج قد وجدوا في هذه الأراضي منذ عصور أقدم بكثير من العصر العباسي، لأن الحاجة إليهم وُجدت منذ أن وُجدت الزراعة في هذه البقعة.

سوابق تاريخية

لم تكن حركة الزنج سنة ٢٥٥ هـ/٨٦٨م، الحركة الوحيدة التي قام بها زنوج العراق الجنوبي بل سبقتها حركات زنجية أخرى في عهودٍ مختلفة.

(٤) عبد الرحمن العاني: عُمان في العصور الإسلامية الأولى، الفصل التاسع (أطروحة دكتوراه) بغداد ١٩٧٥.

(٥) الأصطخري: صوَر الأقاليم، ص ٦٦.

فقد خرج الزنج في عهد مصعب بن الزبير على العراق. وكان الوالي منشغلا عنهم بأمور عديدة حالت بينه وبين وضع حد لتصرفاتهم. فنهبوا المحاصيل الزراعية وعاثوا فسادا في أماكن عديدة محيطة بالبصرة. وحين عاد العراق إلى سلطة الأمويين القوية استطاع الوالي الجديد خالد بن عبد الله بن أسيد أن يردعهم ويقضي على تحركهم حيث صلب بعضهم[٦]... ولم تظهر مصادرنا التاريخية أية أبعاد سياسية أو اجتماعية أو عقيدة متبلورة لهذه الحركة. بل إننا لا نعرف عنهم أكثر من كونهم شرذمة صغيرة من الاباق (العبيد الهاربين) الذين عاشوا عيشة لصوص لفترة من الزمن.

وقد أعاد هؤلاء الزنج الكرة ثانية في عهد الحجاج بن يوسف الثقفي[٧]. فتحركوا في البصرة، وكان الحجاج مشغولا بتمرد عبد الله بن الجارود، فلم يتفرغ للزنج وأمل أن يقضي أهل البصرة عليهم خاصة أنهم -أي الزنج- «عبيدهم وكساحوهم».. ولكن إهمال الحركة أدى إلى اتساع نشاطها حيث استطاع زعيمها رياح شيرزنجي أن يجمع حوله أهل الكلام من الزط وموال فرس وجماعات أخرى من البيض غير زنجية، ثم تسمى بأمير المؤمنين مما يدلّ على طموحه الواسع. ولكن الحجاج سرعان ما تفرّغ لها واشترك أهل البصرة معه حيث قتل شيرزنجي وأتباعه وتفرّق الآخرون.. وهكذا انتهت حركة شيرزنجي دون أن تترك أثرا في المجتمع العربي آنذاك.

ومضى الزمن حثيثاً وجاءت ثورة العباسيين لتقيم دولة جديدة على أنقاض دولة الأمويين، وفي عهد الخليفة العباسي المنصور وفي سنة ١٤١ هـ/ ٧٥٨م بالذات[٨] اضطرب العبيد والسودان في الفرات الأسفل، فنهبوا القرى وقتلوا بعض أهليها، ولكن قوة السلطة في عهد المنصور لم تترك مجالاً لانتشار الحركة بل قمعتها في الحال. ولم تشر مصادرنا التاريخية إلى أي تنظيم واضح أو هدف

---

(٦) البلاذري: أنساب الأشراف، جـ ١١، ص ٣٠٤ - ٣٠٥.

(٧) البلاذري: أنساب الأشراف، جـ ١١، ص ٣٠٥ - ٣٠٧.

(٨) F. Omar: The Abbasid Caliphate, PP.315-316, Baghdad, 1969.

سياسيّ أو اجتماعيّ لها بل إن البلاذري يقول عن الزنج «أضرّ بهم الجوع والفقر...»[9] ولا يضيف شيئاً عن أبعادها أو قيادتها.

وواضح أن ما قام به الزنج لم يترك أثراً في المجتمع العربي الإسلامي في تلك الفترة. لا من الناحية السياسية ولا من الناحية الفكرية. وليس لدينا معلومات وافية عن تنظيم هذه الحركات ولا عن عقيدتها السياسية أو أبعادها الاجتماعية - الاقتصادية.. ولذلك يعمد المؤرخون دوماً وأبدا إلى القول الافتراضي بأن الزنج حاولوا تحسين أوضاعهم المعاشية والحصول على قسطٍ أكبر من الحرية.

لقد كان طبيعياً أن يتحرّك الزنج كما يتحرّك الموالي، وكما يتحرك العرب وغيرهم من الفئات داخل المجتمع العربي لدوافع عديدة، ولكن هذه الحركات لا بدّ أن توضع في إطارها الموضوعي التاريخي.

«والواقع أن الحركة الوحيدة التي قام بها الزنج والتي حظيت باهتمام المؤرخين هي تلك التي حدثت سنة ٢٥٥ هـ/٨٦٨م، في العصر العباسي الثاني، حيث كانت السلطة ضعيفة يسيطر عليها القادة الأجانب من التُرك، مما أدى إلى استمرار حركة الزنج مدة طويلة من الزمن[10]».

فقد أسهب بعض الكتّاب من مؤرخين وغيرهم في إضفاء النعوت على هذه الحركة رغم إدراكهم قلّة النصوص التاريخية المتعلقة بأبعاد الحركة وأهدافها. والغريب أن قلّة النصوص لم تساعد على التحفظ بل على العكس شجعت بعض الكتّاب ومنهم، السيد العلوي، على تصويرها بصورةٍ بعيدةٍ عنها تماماً مبالغين في برنامجها المبني على «العنف المسلح» وارتباطها «**بالطبقات الكادحة**»

(٩) البلاذري: أنساب الأشراف (مخطوطة) ورقة ٥٦٧.

(١٠) عن المؤرخين المحدثين الذين عالجوا هذه الحركة راجع كتابنا: الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية، ص ١٠٦ - ١١٨، بغداد ١٩٧٧.

ومؤكدين على عمق «الحسّ الطبقي» لدى قائدها، وما إلى ذلك من نغمات وتخريجات تحاول أن تحشر تفسيرا أحادي النظرة على هذه الحركة معتمدة لا على النصوص التاريخية بل على جدل سفسطائي عقيم!! مهملين كل المصادر العربية التي أجمعت على اختلاف مشاربها على عكس ما ذهبوا إليه في تفسيرهم لهذه الحركة. ولم يسأل هؤلاء الكتّاب أنفسهم لماذا يتواطأ مؤرخو الإسلام على إدانة حركة الزنج وتزييف وقائعها؟ وإذا كذبنا إجماع المؤرخين فإلى من نرجع بعد الآن في أمر تاريخنا؟

وفي محاولتنا تصحيح الصورة المشوهة التي رسمها هؤلاء الكتّاب لا نريد أن نتطرّف فنقع في الخطأ المضاد ونرسم صورةً مثاليةً مصطنعةً لمجتمعنا العربي الإسلامي في العصور الوسيطة، ولكننا نقرر حقيقة أكيدة وهي أن المجتمع العربّي لم يتبع عبر عهوده التاريخية سياسة تمييز عنصري كتلك التي اتبعتها كيانات أخرى قديماً وحديثا. إن الإسلام رفض التمييز العنصري، كما أن تاريخ العرب حافل بشواهد المرونة، ولذلك كان هناك سيولة اجتماعية تمكّن الفرد أن ينتقل من مركز اجتماعي إلى مركز آخر. وهذا ينطبق على كلّ الأقليات الدينية والعرقية في مجتمعنا الوسيط. ورغم القيود «النظرية» التي تضمنتها مراسيم بعض الخلفاء.. أقول رغم هذه القيود نلاحظ أنّ أبناء الأقليات يتمتعون من الناحية «العملية» بحقوقهم ويمتهنون حرفاً مختلفة حتى وصل بعضهم إلى منصب الوزارة[11]. ثم إن آراء كتّاب كبار من أمثال ابن قتيبة والجاحظ وابن المقفّع وابن خلدون، تعكس وجهات نظر مرنة ومتسامحة كانت متداولة في المجتمع العربي في العصر الوسيط لم يعرفها بلد آخر في نفس الفترة الزمنية. وقد كتب الجاحظ مقالةً مطولةً في **(فخر السودان على البيضان)**[12] يعدد فيها مفاخر السود ومزاياهم، ويمتدح أمانتهم وحذقهم في أعمال عديدة منها الصيرفة، وكان الزنج يُستخدمون في بناء السفن كذلك.

---

(١١) راجع: الدكتور فاروق عمر، لمحات تاريخية عن أحوال اليهود في العصر العباسي، مجلة مركز الدراسات الفلسطينية، العدد ٣، بيروت ١٩٧٢.

(١٢) الجاحظ: رسائل الجاحظ، جزءان، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ١٩٦٤ - ١٩٦٥.

طبيعة الحركة

المهم جداً لفهم طبيعة حركة صاحب الزنج علي بن محمد الأخذ بالاعتبار مواقف ومشاعر جميع العناصر والفئات التي أيدته أو شاركت في حركته.

عندئذٍ سنلاحظ بأن طموحات قائد الحركة تختلف عن طموحات أركان قيادته والدعامة الرئيسية في حركته الذين كانوا زمرة من المغامرين العرب من المهالبة والهمدانيين وغيرهم. أما الفئات التي شاركت في الحركة فهي متنوعة: الزنج وأهل القرى والعرب الضعفاء وعشائر عربية متمرّدة على السلطة. إن كل هؤلاء يسارعون للانضمام إلى أية حركة متى ما توافر القائد الذي يثير الهمم ويذكي العزائم، ودافعهم من ذلك الحصول على المغانم عن طريق السلب والنهب والتخلص من العمل الشاق أو من ضنك العيش ثم تحدي السلطة المركزية. وهم بعد ذلك كلّه لا يفتقدون شيئاً كثيراً إذا فشلت الحركة وسيربحون أشياء إذا ما حققت الحركة بعض النجاح ولو كان هذا النجاح وقتياً.

على أننا لا بدّ أن نؤكد بأن مسارعتهم لتأييد هذا القائد أو ذاك ليس لنفس الأسباب التي دفعت القائد للتمرد بل لأسبابهم الخاصة بهم.. كما أن الشقاء الذي عانى منه الزنج والضعفاء من العرب والموالي وغيرهم قد استغلّ لأغراض سياسية من قبل بعض المغامرين وذوي الطموحات الفردية من أمثال علي بن محمد صاحب الزنج.

إن شخصية صاحب الزنج شخصية محيّرة حيث يلاقي الباحث صعوبات عديدةً في معرفة نسبه، وقد لخص ابن أبي الحديد ذلك الغموض بقوله: إن **صاحبنا (يعني صاحب الزنج) غيّر نسبه تبعا للظروف، فادعى الانتماء إلى عيسى بن زيد مرة، وإلى يحيى بن زيد مرة أخرى، وإلى العباس بن علي بن أبي طالب مرة ثالثة**[١٣]. وكتب على أحد وجوه الدينار الذي ضربه باسمه عبارة « **محمد بن أمير المؤمنين** » ويفسّر أحد الباحثين[١٤] ذلك بأنه يشير إلى الإمام محمد بن الحسن العسكري وهو الإمام الثاني عشر من الأئمة الحسينية، أي أن

(١٣) الدكتور فيصل السامر: ثورة الزنج. ص ٣٨. بغداد ١٩٥٤.

(١٤) راجع: مجلة المسكوكات، العدد ٥. ص ٥٠. بغداد ١٩٧٤.

ولاءه كان للإمامية ولم يكن زيديا. على حين تؤكد مصادر أخرى نسبه الفارسي وتنسبه روايات إلى قبيلة عبد القيس. على أن أغلب المؤرخين نفوا صحة نسبة العلوي. ولكنهم لم يناقشوا عروبته. وعلى ذلك فربما كان علي بن محمد عربيا من عبد القيس التي استوطنت البحرين خاصة أن مصادرنا تشير إلى تواجده في البحرين ردحا من الزمن[15].

إن الاختلاف في نسبه يدل على كونه شخصاً مغموراً غير معروف، كما وأنه هو نفسه حاول أن يحيط شخصيته بهالة من الغموض فتبرقع بثوب مهدوي[16] حيث تلقب بالمهدي وضرب ذلك على نقوده. وادعى العلم بالغيبيات على غرار المختار بن أبي عبيد الثقفي.

ويخيّل إليّ أن صاحب الزنج كان يشبه المختار الثقفي في كثير من صفاته رغم أنه لا يقارن به في المنزلة الاجتماعية. ذلك أن المختار الثقفي كان من أعيان العرب. وقد مكنه ذلك من توسيع نفوذه.. ولكن الرجلين كانا يتشابهان في الطموح الكبير والنزعة الفردية والشجاعة. يضاف إلى ذلك إدراك نافذ لطبيعة العصر وتفهّم للظروف واستغلالها للحصول على الزعامة السياسية. فإذا كان القادة الأتراك يبسطون سلطتهم على بغداد وسامراء وما حولها، ويعقوب بن الليث الصفار يتحكم بخراسان، ويوسع نفوذه في غربيّ إيران. والقرامطة يتوسعون في أقاليم الخليج العربي وغربي الفرات وبادية الشام، وأحمد بن طولون يستولي على مصر والشام. والأدارسة في المغرب. والعلويون في طبرستان. فلماذا لا يتحكم علي بن محمد بالعراق الجنوبي خاصة أن الخلافة في شغل شاغل عنه نتيجة صراعها مع القادة الأتراك. وأن هؤلاء الأخيرين مشغولون بالصراع على السلطة والثروة فيما بينهم؟!.. إنها لفرصة مواتية ومناسبة، وقد استغلها علي بن محمد في هذه الفترة كما حاول المختار الثقفي أن يستغلها قبله. إن كل الظواهر تدلّ على أن صاحب الزنج بدأ مغامرة سياسية استهدف منها تكوين كيان سياسي خاص به. على غرار كيان الصفاريين في المشرق والطولونيين في المغرب

(١٥) الطبري: تاريخ. جـ ١١. ص ٥٢. الطبعة الحسينية. القاهرة.

(١٦) راجع: مجلة المسكوكات. العدد ٥. ص ٥٢. بغداد ١٩٧٤.

وغيرهم، فضرب النقود المستقلة عن العباسيين، وتسمى بالمهدي، واتخذ لقب «إمام» في الأعياد والمناسبات[١٧]، وبنى له المدن الحصينة البعيدة عن حواضر العراق المعروفة.

ولعله من المهمّ أن نذكر هنا أنّ علي بن محمد هذا لم يكن هو نفسه زنجياً أسود، أي أنه لم يكن من العبيد بل كان رجلاً أبيض. فهو إذن لم يكن من «طبقة» الزنج بل من طبقة أخرى من جنس آخر، وقد فات على " سيد هادي العلوي أن يعتبره «ثائراً على طبقته» موالياً لطبقة أخرى مكافحا في سبيلها!! تمشياً مع التفسير المادي للتاريخ.

وكان يدير العمليات العسكرية مع صاحب الزنج أربعة من الشيوخ العرب هم: علي بن أبان المهلّبي وابراهيم بن جعفر الهمداني ويحيى بن محمد البحراني ومحمد بن الحارث القي، وطبيعي فإن هؤلاء الزعماء العرب لا يقودون زنوجاً لا يعرفون حمل السلاح ليقارعوا بهم العرب وليجابهوا بهم جند الخلافة العباسية، فهذا مستحيل. إضافة إلى كونه خطأً تاريخياً، ذلك لأن هؤلاء الزعماء العرب لا يقودون بالدرجة الأولى إلا أفراداً من قبائلهم وعشائرهم المتمرّسين على الحرب والقتال. إن هؤلاء المهلبيين والهمدانيين كانوا القوة الضاربة بين جماعة صاحب الزنج. ولولاهم لما قُدّر للحركة أن تطول... وإضافة إلى الزنج وأفخاذ من القبائل العربية آنفة الذكر، تشير مصادرنا التاريخية إلى انضمام العبيد الهاربين (الاباقة) إلى الحركة، وإلى انضمام الأعراب (البدو) الساخطين. فقد ساعد الأعراب صاحب الزنج في الهجوم على البصرة[١٨]، وفي سنة ٢٥٨ هـ انضمّ آل باهلة في البطائح إلى الحركة[١٩]، وفي سنة ٢٦٦ هـ نهب الأعراب كسوة الكعبة، ثم انضموا إلى الحركة[٢٠]، وقد ساعد سكان العديد من القرى في سهول الفرات الحركة وأمدوها بالميرة والقوت خوفاً أو طمعاً أو تحاشياً من الخطر!! وتشير

---

(١٧) المصدر السابق. ص ٥١.

(١٨) الطبري: تاريخ. جـ ١١. ص ٢١٨.

(١٩) ابن الجوزي: المنتظم. جـ ٥. ص ٨.

(٢٠) ابن الجوزي: المنتظم. جـ ٥. ص ٥٦.

بعض الروايات إلى انضمام الأفارقة الزنج في جيش الخلافة إلى الحركة خاصة في أدوارها الأولى حين حققت بعض الصمود والتوسع.

عقيدة الحركة

يتفق أغلب المؤرخين أن علياً بن محمد ادعى النسب العلوي، ولذلك سموه «دعي آل أبي طالب».. ولا شكّ فإن ادعاء النسب العلوي أو الولاء للقضية العلوية كان تكتيكاً ناجحاً استعمله العديد من الأشخاص في معارضتهم للسلطة الأموية أو العباسية على السواء. فالمعارضة العلوية كانت البديل للسلطة العباسية. وهي بذلك تستقطب مختلف الجماعات المتذمرة أو المعارضة.

إن ادعاءه النسب العلوي واتخاذه لقب (المهدي) يدلّ على إدراكه لمفاهيم العصر الذي عاش فيه. وينسجم مع خططه السياسية في استغلال المحرومين والمتذمرين لما كانت تعمله هذه الألقاب والنعوت من عمل يشبه السحر في نفوس المستضعفين.

ولكن صاحب الزنج هذا تخبّط في شعاراته وتقلّب في مبادئه مما جعل التناقض بارزاً في عقيدة الحركة. فرغم انتحاله العلوية لم يستقرّ على الزيدية أو الإمامية بل إنه لم يدع إلى خلافة علوية أصلاً ولا تبنى آراء شيعية مهما كان نوعها.. بل على العكس فقد دعا إلى آراء أقرب ما تكون إلى آراء الخوارج حيث رفع شعار «لا حكم إلا الله».. كما تبنى الآية المفضّلة لدى الخوارج ونقشها على نقوده وهي:

﴿إنّ الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأنّ لهم الجنّة يُقاتلون في سبيل الله فيقتُلون ويُقتلون وعداً عليه حقّاً...﴾[21]*

أما موقفه من الخلافة فكان على النقيض من موقف الشيعة العلوية التي تؤكد على الوراثة ولا تخلو من التعقيد الذي ينفر منه الزنوج والأعراب البسطاء. وينكره عرب البصرة والأهواز وواسط والمناطق المحيطة بها.. لقد

---

(٢١) الطبري: تاريخ. جـ ١١. ص ١٧٦. - المسعودي: مروج الذهب. جـ ٤. ص ١٣٥.

* سورة التوبة: الآية ١١١.

اعتبر صاحب الزنج الخلافة مؤسسة يقلدها أفضل المسلمين بغض النظر عن أصله وهذا هو رأي الخوارج.

أما شدته وقسوته تجاه أعداء حركته ووضعه السيف في رقابهم واسترقاق نسائهم وأطفالهم، كل ذلك جعل بعض المؤرخين لا يعدونه خارجيا فحسب بل من الجناح المتطرف في الحركة الخارجية وهم الأزارقة[٢٢].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن صاحب الزنج لم يشر في أية خطبة من خطبه إلى عزمه على إلغاء الرقّ أو نظام العبودية بل على العكس فقد عامل أسرى الحرب معاملة الرقيق وبذلك أقرّ هذا النظام!!. وليس هذا فحسب، بل إنه وعد أتباعه بأن يملّكهم العبيد، وبمعنى آخر يحوّل الزنج من أرقاء إلى ملاكين للرقيق، ويرفعهم إلى السلطة والثراء. فقد خطب قائلاً:

«إنه يريد أن يرفع من أقدارهم، ويملّكهم العبيد والأموال والمنازل، ويبلغ بهم أعلى الأمور»[٢٣].

وهذا مما حدد من حركته لدرجة كبيرة، وحصرها في فئة من الزنج، وأبعد عنه تدريجياً الفئات الأخرى التي شاركت معه في الحركة، وهذه نفس الزلة التي وقع فيها المختار الثقفي حين حصر حركته في الموالي، فأبعد عنه العرب، ففشل فشلاً ذريعاً!!.. ولعل هذا هو السبب الذي جعل أهل البصرة رغم انقساماتهم يتّحدون ضده، كما أن اهل القرى الذين أعانوه باديء ذي بدء انقلبوا ضده.

إن هذا التناقض في عقيدة الحركة بين علوية وخارجية يفرغ الحركة من كلّ صفة عقائدية، ويجعلها حركةً مسلحةً ضد السلطة ليس إلاّ، كما يجعل من علي بن محمد رجلاً مغامراً طموحا إلى السلطة، يرى حوله كيانات مستقلةً أو شبه مستقلةٍ عن العباسيين وعلى مرأى ومسمع من الخلافة، فلماذا لا يكون له نصيب من ذلك كلّه؟؟ ولعل عدم وجود مثل هذا البرنامج الاجتماعي في الحركة هو الذي أفشل كل المحاولات للاتفاق بين صاحب الزنج ويعقوب الصفار، وكذلك بين الأول والقرامطة وهم أشد أعداء العباسيين.

(٢٢) المسعودي: مروج الذهب، جـ ٤، ص ١٣٥.

(٢٣) الطبري: تاريخ، جـ ١١، ص ١٧٧.

لماذا طال أمد الحركة

لو كانت السلطة العباسية في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، قوية متمكنة، لما قُدِّر لحركة المغامر علي بن محمد (صاحب الزنج) أن يكون لها ذلك النفس الطويل في المقارعة والمجابهة، ولكان مصيرها مصير أخواتها قبلها في عهدي عبد الملك بن مروان الأموي وأبي جعفر المنصور العباسي. ولكن حال الخلافة العباسية والسلطة العربية كان قد تغيّر وتبدّل، وغدا الخلفاء ضعفاء مسلوبي الإرادة، يعتمدون على جيش من المرتزقة الأتراك، يقوده قادة أتراك، لم يكن همهم أن يبقى الخليفة العباسي أو تتوسع سلطته لتشمل كلّ أنحاء البلاد الإسلامية بل كان همهم محصوراً في تقدير الوسائل التي تمكنهم من ضرب خصومهم ومنافسيهم والاستئثار بالسلطة والثروة أكبر فترة ممكنة.. وهكذا فقد انشغلت السلطة العباسية وسكتت عن الحركة لأمد طويل، وطبيعي أنّ سكوت السلطة وانشغالها[٢٤] عن صاحب الزنج لا يعني قوّته وعظَم نفوذه.

ثم إن الحركة وقعت في سهول العراق الجنوبي وهي منطقة تغمر معظم أجزائها البطيحة وتتشعب فيها مئات القنوات والمجاري المائية وتتشابك فيها الأدغال.. وهذا وضع يجعل حركة الجيوش النظامية أمراً صعباً، ويحتاج إلى وقت طويل لتعقبهم ومتابعتهم، إذا افترضنا أن هناك سلطة مركزية مهتمة في أمر إخمادهم، فكيف والسلطة متهاونة ومشغولة عن الأمر؟

«ومما زاد في قوة صاحب الزنج أول الأمر تعاون أهل القرى في فرات البصرة معه، وهذا ما دفع المستشرق نولدكه[٢٥] إلى التأكيد بأنه لولا مساعدة سكان القرى لفقد أتباع علي بن محمد أهم مصدر لمؤونتهم».

وكانت البصرة تعاني الانقسام بين الفئتين المتناحرتين البلالية والسعدية، وحاول صاحب الزنج أن يجد منفذاً عن طريق جواسيسه لكسب إحداهما، ولكن أهل البصرة أدركوا بعد حين خطره، فاتحدوا لمجابهته. والمعروف أن صاحب

---

(٢٤) الطبري: تاريخ: جـ ١١، ص ١٧٩.

(٢٥) Noëldeke: Sketches from Eastern History, P.154, London, 1892.

الزنج لم يفكر أبداً في احتلال البصرة احتلالاً دائماً، لأنه كان يدرك أنه لا ينجح في ذلك، بل كان يستعمل أسلوب المباغتة والسلب والنهب، ثم ينسحب نحو البطيحة ويعتصم وراء القنوات والمياه. وكانت غاراته تستهدف دوماً الحصول على المؤن والغنائم.

وكلما وقع صاحب الزنج في موقفٍ حرج استدعى قُواده العرب من أقاصي البلاد لإنقاذه، وكان على رأس هؤلاء علي بن أبان المهلّبي وسليمان بن جامع البحراني.

إلا أن الموقف[٢٦] تغيّر بعد تسلّم الموفق طلحة القيادة العسكرية للجيش العباسي سنة ٢٥٨ هـ، ولكن سرعان ما ترك الموفق المسرح لاضطراب الأوضاع في سامراء، ثم عاد وتسلّم القيادة ثانية سنة ٢٦١ هـ، ولكنه انشغل بخطر يعقوب ابن الليث الصفار الذي ناصب العباسيين العداء بصورةٍ سافرة، وقد انتهز سليمان بن جامع أحد قادة حركة الزنج هذا الوضع، فتوسع شمالاً باتجاه ميسان ووصل إلى النعمانية وأحرقها حيث أعانته قبائل عربية من منطقة البطيحة، وبعد سنة ٢٦٥ هـ تحسَّن وضع السلطة العباسية فتفرَّغ الموفق لقتال الزنج وحلفائهم، ومنذ ذلك الوقت كانت العمليات العسكرية تسير في صالح العباسيين. ولعل هذه الصورة توضح بصورة لا تقبل الشك بأن السلطة العباسية خلال السنين العشرة الأولى من قيام علي بن محمد وحلفائه لم تستطع أن تتفرغ لقتالهم بل تركتهم يعيثون فساداً في سهول البصرة ومدن السواد، وأرسلت قوات رمزية غير معدة للقتال في البطيحة، كما اعتمدت على أهل البصرة المنقسمين في مجابهة هؤلاء المتمرِّدين. وهكذا كُتب لهذه الحركة أن تبقى عشر سنوات دون أن تجابه بإجراءات جدية من قبل السلطة المتهاونة المشغولة.

نهاية الحركة

وبين سنة ٢٦٥ هـ وسنة ٢٧٠ هـ، استعمل الموفق كل ما لديه من إمكاناتٍ عسكريةٍ وسياسيةٍ من أجل بلوغ الهدف وهو قمع الحركة. ورغم توقف الحرب

(٢٦) عن التفاصيل راجع: المصدر السابق، ص ١٦١ فما بعد.

لفترات قصيرة بسبب إصابة الموفق بسهم طائش في صدره، ومرضه في مفاصله، وانشغاله بمحاولة أخيه الخليفة المعتمد الهرب من سامراء إلى مصر، إلا أن ذلك لم يثنه عن الإصرار على متابعة القتال بعزيمة كبيرة. ولا شكّ أن الظروف أصبحت أكثر إيجابية، فقائد سوريا الشمالية انضمّ إلى الموفق وترك ابن طولون وجاءه بإمدادات لا بأس بها من الجند المقاتل، كما زاد عدد المتطوعة للجهاد بعد انقلاب ميزان القوى في صالح العباسيين،وقد تلقى الموفق إمدادات متصلة من الميرة نقلها له التجار الذين شعروا بمسؤوليتهم في المعركة الدائرة(٢٧)

نلاحظ من ذلك كلّه أن السلطة حين عزمت على القضاء على صاحب الزنج وحركته، لم يأخذ ذلك منها وقتاً طويلاً، ففي حدود أربع سنوات- من ضمنها فترات توقف المعارك- استطاع الموفق تمزيق شمل الحركة وقتل قائدها وحلفائه، ثم أصدر الموفق منشوراً يدعو الناس إلى العودة إلى مدنهم وقراهم. ولعل أبرز ما كشفت عنه هذه الحركة القوة الكامنة التي لا تزال موجودة في الخلافة العباسية والتي يمكن استغلالها إيجابياً، فيما إذا وُجد على رأس السلطة الخليفة القوي المناسب.

وبعد فهذه نظرة مكثفة للخطوط العامة السياسية والفكرية التي برزت خلال حركة الزنج ضد الخلافة العباسية.. ولا بدّ لي أن أردّ الآن على محاولة السيد العلوي تزييف تاريخ هذه الحركة مستعيناً بقوالب جامدة من الاصطلاحات وبأحكام مسبقة لا تستند على أدلة تاريخية. إن هذا التصور الخاطىء انتهى بالسيد العلوي إلى تخريج أكثر خطأ بتصويره حركة الزنج نضالاً مشروعاً ضد التعسف العباسي وبأنها حركة رائدة من الحركات الاجتماعية ذات البعد الطبقي!!

حول العُنف المسَلَّح

يتفق المؤرخون رواداً ومحدثين على أن صاحب الزنج وضع السيف في رقاب الناس وأسر نساءهم وسبى أطفالهم. وحين هاجم البصرة أثناء صلاة الجمعة

(٢٧) راجع: الطبري: تاريخ، جـ ١١، ص ٢٥٣ - ٣٢٦.

قتل الآلاف، وربما بالغ بعض المؤرخين ليقولوا عشرات أو مئات الألوف(٢٨).
وقد حصل كلّ زنجي وحليف للزنوج على عشرة أرقّاء!! وتكررت هذه العملية في مناطق عديدة.. ولذلك فحين انقلب ظهر المجنّ على علي بن محمد كان من أبرز الأعمال التي قام بها الموفق هو استنقاذ الأسرى الأرقاء من نساء وصبيان البصرة وواسط وغيرها.

كل ذلك يسميه السيد العلوي « بالعنف المسلح » فيقول في معرض تبريره لأعمال صاحب الزنج « **من الواضح أن صاحب الزنج استعمل العنف المسلح للدفاع عن القضية التي ارتبط بها** »!! وهنا لا بدّ أن أذكّر السيد العلوي بأن نتائج العنف المسلح كانت على حدّ قول بعض المؤرخين مليون قتيل، عدا الذين شرّدوا من ديارهم ومدنهم.. فأين الفاشية من هذا العنف المسلح؟!

حول «القضية»

يرى السيد العلوي أن صاحب الزنج ارتبط بقضية ودافع عنها.. ونحن نسأل السيد العلوي لماذا لم يشرح لنا أبعاد هذه القضية السياسية والاجتماعية والاقتصادية؟ هل هي القضية العلوية. أو القضية الخارجية؟ وإذا كان علوياً فهل كان على المذهب الزيدي أو الإمامي؟ وإذا لم يكن لا هذا ولا ذاك فهل يشاركنا القول بأنه شخص مغامر قام بحركةٍ سياسيةٍ لتحقيق طموحاتٍ فردية.

وهل يستطيع السيد العلوي أن يفيدنا بالإجابة عن السؤال: لماذا لم تستجب حركة القرامطة وحركة الصفارين لصاحب الزنج « **صاحب البرامج الاجتماعية الاقتصادية** » للاتحاد ضدّ العباسيين؟؟ إن يعقوب الصفار اعتبر الحركة (مارقة) وأن القرامطة لم يفكروا جدياً في تحقيق أيّ تعاون مع علي بن محمد.

حول الطعن بسياسة السلطة العبّاسيّة

يحاول السيد العلوي التستر على آثام الحركة وتبرير اعتداءاتها والطعن بسياسة الخلافة العباسية بمبرر ودون مبرر، وخطورة مساع من هذا النوع وخطرها كبيران، وذلك لقناعة صاحبها بصحة ما يفعل ومثل هذا النوع من

(٢٨) الطبري: تاريخ، جـ ١١، ص ٢١٩ فما بعد.

كتّاب تحملهم قناعاتهم إلى أقصى درجات الجهد في التعبير عن أفكارهم. على أن هذا المنطق سرعان ما ينهار إذا وضعنا حركة الزنج في إطارها الموضوعي.. ونحن هنا نسأل السيد العلوي، لماذا يبرّر قيام المعارضة ضدّ السلطة، ولا يجد مبرراً للسلطة أن تدافع عن نفسها؟ لماذا يصف أعمال المعارضة بأنها «عنف مسلح» ويصف أعمال السلطة بالإرهاب والوحشية؟ أليس من الطبيعي أن تقمع السلطة، أية سلطة، الاضطرابات والحركات التي تقوم بها الفئات المعارضة؟

في منطق السيد العلوي أن السلطة العباسية يجب أن تتفرج على عبث العابثين باعتبارهم «ثوريين يمارسون العنف المسلح للدفاع عن القضية».. ونحن نقول له لقد حدث ذلك في حركة الزنج لأن السلطة كانت ضعيفةً ومشغولةً وبأيدٍ غير عربية... فماذا كانت النتيجة؟ لقد ظهر لنا من يصوّر هذه الحركة وكأنها فلتة من فلتات العصر، وأضفى عليها أبعاداً اجتماعيةً واقتصاديةً من نسج خياله.

ولا بدّ للسيد العلويّ أن يعيد النظر في قيمة الروايات التي يعتمد عليها ويوازن بينها، فهو يشكك في كلّ الروايات التي لا تجاري صاحب الزنج، ولكن نفس المؤرخين ينقلبون إلى ثقات حين يوردون روايات تتفق مع نظرة الكاتب «المسبقة». ومن أجل أن يدلل الكاتب على أساليب العباسيين التعسفية أورد، من كلّ الروايات التي بين يديه، رواية أسطورية متهافتة تشير إلى أن الخليفة المنصور دفن بعض العلويين أحياء. ومن حسن الصدف أن أكون قد ناقشت هذه الرواية في مقالة سابقة عن وَصايا المنصور لوليّ عهده المهدي[٢٩] فذكرت أن سندها يرجع إلى (حجرة)، عطارة الخليفة المنصور، وأغلب الظنّ بأن هذه الرواية موضوعة إلاّ أن واضعيها حاولوا التمويه على القارئين فنسبوها إلى شخص يشتغل في البلاط ظناً منهم أن هذا الإسناد سيزيد من توثيقها. إلا أن الوضع ظاهر فيها، وأن واضعيها من ذوي الميول العلوية. ثم لماذا لم يذكر هؤلاء

(٢٩) الدكتور فاروق عمر: خصائص حكم الخليفة المنصور...، مجلة الرسالة الإسلامية، العدد ٦، ص ٨١ فما بعد، بغداد ١٩٦٩.

الرواة أسماء قتلى الطالبيين من أطفال ورجال ومشايخ خاصة وأن في أذن كل منهم رقعة تدلّ على اسمه ونسبه؟!!

حول نغمة التشكيك

وعلى طريقة من يؤمنون بالنظرة المسبقة في تفسير التاريخ يبرر السيد العلوي ممارسات صاحب الزنج فيورد نقطتين إحداهما تناقض الأخرى.. يؤكد في الأولى «أن أخبار صاحب الزنج وردتنا عن طريق خصومه» من المؤرخين الرواد أمثال الطبري، ثم يعود في الثانية فيورد مجموعةً من روايات الطبري التي تمتدح تصرفات علي بن محمد تجاه بعض القرى. فكيف يحلّ السيد العلوي هذا التناقض المربك الذي وقع فيه؟ مرةَ يشكك في الطبري ومرةً يعتمد عليه لإسناد وجهة نظره، وقد كرّر ذلك أكثر من مرة في مقالته القصيرة سواء فيما يخص الطبري أو الصفدي.

ونحن نقول للكاتب بأن الزمان قد عفى على التفسير الاحادي وحلّت محلّه النظرة الشمولية التي تضع في اعتبارها عوامل عديدة من اجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية وحتى نفسية تتضافر جميعاً في خلق الحدث التاريخي. لقد آن للمشككين في تراث هذه الأمة وتاريخها أن يكفوا عن عزف هذه النغمة، فقد باتت قديمة عزفها بعض المستشرقين ثم تراجعوا عنها، ولا يزال الكاتب ومن على شاكلته يرددها وهو يعرف جيدا تفاهتها لأنه لا يلبث في نفس المقالة أن يهدمها هو نفسه. فالطبري كان أمينا في جمع مادته من روايات مختلفة عن صاحب الزنج ولم يفرّق بين تلك التي معه أو تلك التي ضده.

أما الروايات التي أوردها الكاتب من تاريخ الطبري، فمن السهولة تبريرها لو نظرنا إلى الأحداث نظرة فاحصة. لقد كان من الضروري جداً- في الروايتين الأولى والثانية- أن يمنع علي بن محمد أصحابه من نهب بعض القرى ذلك لأن هذه القرى كانت المصدر الرئيس لتموينه وإمداده بالقوت، وإلى ذلك أشار المستشرق نولدكه حين قال: «لولا مساعدة الفلاحين لصعب إمداد أتباع صاحب الزنج بالمؤونة». من هنا يصبح من السهولة إدراك وتفسير موقف صاحب الزنج هذا.

أما الرواية الثالثة فهي تدل على معرفة صاحب الزنج وأركان قيادته بأساليب الحرب. فقد كان انتصاره على أهل البصرة قد هز معنوياتهم هزاً عنيفا. وأثار الرعب في سكان القرى المجاورة. وهذا الكسب. على عكس ما يظن الكاتب. أكبر بكثير من اقتحام البصرة في التو. وكان صاحب الزنج. بعد ذلك. يدرك بأنه لا يستطيع احتلال البصرة احتلالا دائما بل كان يقتل وينهب ثم ينسحب بسرعة. ويخيل إلى كذلك بأن صاحب الزنج قد شعر بأن أصحابه بحاجة إلى الراحة بعد المعركة وقبل المباشرة بهجوم مباغت جديد. ولذلك اتخذ قراره الذي ذكره الطبري في روايته. أما عن الصفدي فلماذا يقبل الكاتب روايته عن ارتباط صاحب الزنج « بالطبقات الكادحة » ويرفض روايته الأخرى عن استشار صاحب الزنج بالأموال والغنائم باعتبار الصفدي خصما لصاحب الزنج وعدوا لدودا لحركته؟! لماذا هذا التحيز في التفسير؟

حول الطابع الدفاعي

يرى الكاتب بأن حروب علي بن محمد تتسم « بالطابع الدفاعي » وأنه كان « لا يميل إلى الانتقام والتنكيل إلا بعد الاضطرار »... ونحن نرى بان السيد العلوي لو التزم الموضوعية لما تورط في مثل هذا التخريج الذي لم يتفق معه أحد من المؤرخين الرواد ولا المحدثين. وإذا كانت استراتيجية صاحب الزنج دفاعية. فلماذا لم يتحصن في سهول الفرات ويدافع عنها؟ ومن ذا الذي هاجم البصرة مرات عديدة؟ ومن نهب الأبلة وواسط وقرى السواد؟ ومن دخل عبادان واحتل الأهواز. وهو إقليم آخر متميز عن السواد؟ ومن وصل النعمانية ولم يبق بينه وبين بغداد إلا فراسخ معدودة؟ وفي كل ذلك كان يترك وراءه القتل والسلب والدمار والتهجير.

حول إعتبار الزنج فرقة إسلامية

يحاول الكاتب أن يجعل من صاحب الزنج زعيم فرقة إسلامية ويؤكد « ارتباط صاحب الزنج بأخلاقية الفرق الإسلامية المعارضة وهي أخلاقية لا نجد ما يقابلها لدى السلطة الرسمية » ولا ندري كيف استنتج السيد العلوي

هذا الاستنتاج الفريد؟ وما هي مقومات هذه الفرقة الإسلامية المعارضة في نظره؟ وهل ذكر لنا المعايير التي بواسطتها حكم بأن الزنج كوّنوا فرقة إسلامية؟ ولو كلّف الكاتب نفسه مؤونة التحري والتدقيق الذي تفرضه الأمانة العلمية، لما وقع في هذا الخطأ، فالمعروف أن كتّاب الفرق المتعددين ومن مختلف المشارب لم يذكروا أن الزنج كوّنوا فرقة إسلامية، ولم يعدوهم فرعا من فرقة. وكل الذي عمله المؤرخ المسعودي[٣٠] هو أنه شبّه هذه الفرقة بالأزارقة لكثرة التقتيل والتنكيل الذي ارتكبته. أما نظام المُلك[٣١] فإنه شبّه الحركة بالمزدكية!!

حول اخلاقيات فرق المعارضة

ولعل الكاتب يعلم بأن السرّ في قلّة مصادرنا عن الخوارج الصفرية في المغرب. يرجع إلى الغزو الشيعي لبلادهم سنه ٢٩٧ هـ حيث استباحت الشيعة سجلماسة ونكلت بأهلها وأضرمت النيران فيها فأتت على تراث الصفرية عن آخره!!

وهل نسي السيد العلوي مذابح الخُرّمية البابكية في أذربيجان والجبال؟ أو أن الخُرّمية حركة أخرى من الحركات ذات البُعد الاجتماعي الاقتصادي التي ينطبق عليها التفسير المادي للتاريخ ولا يمكن المساس بها؟

ولا بدّ لي أن أذكّر الكاتب بأن صاحب كتاب « سفرنامه »[٣٤] يقول بأن القرامطة، وهي فرقة يعتبرها العديد من مؤرخينا ذات آراء إصلاحية « تقدمية » إذا جاز لنا استعمال هذه الاصطلاحات بالنسبة لفرق العصور الوسطى. كانت لهم في البحرين مجموعة من العبيد تقدر بثلاثين ألفا تُستخدم في الأعمال الشاقة!!

---

(٣٤) ناصري خسرو: سفرنامة، ص ٨٢، باريس ١٨٨١.

وليسمح لي السيد الكاتب بالاستطراد قليلاً... وليدعني أسأله أين هي «أخلاقية المعارضة» في جماعة أبي منصور العجلي المعروفين باسم «الخناقين» وهم من أحزاب الغلاة في المجتمع العربي الإسلامي. يقول عنهم النوبختي صاحب فِرق الشيعة:

«وكان (العجلي) يأمر أصحابه بخنق من خالفهم وقتلهم بالاغتيال، ويقول من خالفكم فهو كافر مشرك فاقتلوه، فإن هذا جهاد خفي».

فهل هناك فكرة أخطر من فكرة الاغتيال التي مارستها الفرقة المنصورية لإرهاب المجتمع وإثارة الرعب والفزع في قلوب الناس؟. وقد ذكرهم ونبه الناس إلى خطرهم العديد من الشعراء والكتّاب أمثال أعشى همدان وأبو معدان الأعمى الشميطي والجاحظ. وقد ذكرهم هذا الأخير ووصف فعالياتهم بشيء من الإسهاب حيث يقول:

«إن الخناقين يظاهر بعضهم بعضاً فلا يكونون في البلاد إلاّ معاً، ولا يسافرون إلاّ معاً، فربما استولوا على درب بأسره أو على طريق بأسره، ولا ينزلون إلاّ في طريق نافذ، ويكون خلف دورهم إما صحارى وإما بساتين وإما مزابل، يجعلون على أبوابهم معلم كتاب منهم، فإذا خنق أهل دار إنساناً ضرب النساء بالدفوف وضرب بعضهم الكلاب، فسمع المعلم فصاح بالصبيان (صيحوا) وأجابهم أهل كل دار بالدفوف والصنوج كما يفعل نساء أهل القرى، وهيّجوا الكلاب فلو كان المخنوق حماراً لما شعر بمكانه أحد».

وكان لهؤلاء الخناقين أساليب شتى في اغتيال الناس مرة بالخنق، ومرة أخرى بالضرب بالحجارة والأعمدة، ومرة ثالثة بالتشميم وهو التخدير. ويسمون من يبرز في أساليب الاغتيال (جامعاً). يقول الجاحظ:

« ... لأن من الخناقين من يكون جامعاً وبذلك يسمونه إذا جمع الخنق والتشميم ... ».

فأية أخلاقية يدافع عنها السيد الكاتب في أمثال هذه الفِرَق المعارضة التي بثت الرعب والهلع في المجتمع العربي في أواخر عهد الأمويين وأوائل عهد العباسيين؛ حتى استطاعت السلطة العباسية على عهد المهدي ثالث الخلفاء أن تقتصَّ منهم وتزيل خطرهم وتفتت شملهم.

وأين وجد السيد كاتب المقالة «الأخلاقية» في الفرق الغالية الأخرى كالبيانية والمغيرية؟ هل وجدها في عقيدتهم وآرائهم البعيدة كلّ البعد عن كل القِيَم والمُثُل العربية السمحاء؟ أو في أساليب معارضتهم المتسمة بالعنف والإرهاب؟!!

حول المزاعم الشعوبيّة

ولا يخلو مقال الكاتب من مزاعم شعوبية تقليدية تؤكد أن العناصر غير العربية «تبوأت في كثير من الأحيان مراكز القيادة الفكرية والسياسية في المجتمع». وهذه مغالطة كبيرة بل أكذوبة خطرة يرددها الكاتب الذي تشبَّع فكره بآراء عفى عليها الزمن. فلقد نظر بعض المؤرخين الأجانب المحدثين إلى تاريخنا العربي نظرةً عنصرية، وفسّروا أحداثه تفسيراً عنصرياً باعتباره صراعاً

بين العرب والعجم. فالأحداث السياسية الكبرى كان وراءها الموالي الفُرس كما يزعمون. أما النظم والحضارة فإن كلّ مبدعيها وعلمائها من العجم!! وهكذا تبرز النظرة الشعوبية لتؤكد من جديد، وفي القرن العشرين، بأن العرب لا نصيب لهم في مجالات الفكر والسياسة والنظم والحضارة... لقد آن للسيد العلوي ومن لفّ لفه أن يغير طريقة تفكيره بقراءة كتب جديدة أعادت تقويم الأحداث السياسية، وبرزت دور العرب المفترى عليه في الحضارة والنظم؛فلم يعد «أكثر علماء الإسلام من العجم»!! ولم تعد الثورة العباسية «ثورة قامت على أكتاف الموالي الفُرس»!! بل لقد أثبتت رسائل جامعية حديثة(٣٥) بأن العرب استطاعوا أن يصبغوا أقاليم إيرانية عديدة بتقاليدهم ولغتهم وثقافتهم خلال القرون الثلاثة الأولى من ظهور الإسلام.

يرفض السيد العلوي إشارة الدكتور القيسي «بأن الدم العربي كان هدف حركة الزنج» فهلا أخبرنا إذن ماذا استهدف «العنف المسلح» الذي اعترف به الكاتب نفسه.؟ وماذا تعني استباحة البصرة والأُبلّة وواسط وقرى سهول الفرات والأهواز وغيرها؟ ألم يكن سكان هذه المناطق عربا. وأن صاحب الزنج قتل وأسر منهم الكثير. وفرّ آخرون تاركين منازلهم وأراضيهم مرعوبين هلعين؟ ماذا يسمّي الكاتب كلّ هذا وذاك؟

أما أن يكون مع صاحب الزنج شرذمة مّن القادة وزعماء العشائر العربية فهذا لا ينفي طبيعتها المعادية. ذلك لأن هؤلاء المهالبة والهمدانيين والباهليين وغيرهم. حاولوا تحقيق مطامح معيّنة بتحالفهم مع صاحب الزنج تماما كما، أن هذا الأخير أراد أن يستغلهم لتحقيق مآربه الخاصة. ولولا تدهور السلطة وانحلالها لما شهدنا تحكُّم شرذمة من القادة التُرك في أمورها ولما طال بالتالي أمد حركة الزنج بحيث خُيّل للسيد العلوي أنها حركة اجتماعية ذات بُعد طبقي لا ريب فيه!!

(٣٥) راجع: نزار الحديثي. أهل اليمن ودورهم في الأمصار. (رسالة دكتوراه) طبع مؤسسة الدراسات العربية. بيروت ١٩٧٨. - عبد الرحمن العاني: عُمان في العصور الإسلامية الأولى. ودور أهلها في المنطقة الشرقية من الخليج العربي (أطروحة دكتوراه) بغداد ١٩٧٥.

ثم لماذا يستغرب السيد العلوي من تواجد العرب في مراكز القيادة مع صاحب الزنج، لقد شهدت القرون الأولى من تاريخ الإسلام العديد من الحركات التي قام فيها العرب بدور المنظم والمدبّر والقائد للعناصر غير العربية كالموالي الفُرس والبربر وغيرهم. لقد كان أمراً طبيعياً أن يقود العرب الموالي ويستغلونهم في حركات ضدّ السلطة، وحسبنا في هذا الصدد حركة المختار الثقفي وعبد الرحمن بن الأشعث ويزيد بن المهلّب وعبد الأعلى بن السمح المعافري وأبو الخطاب الأسدي وعبد الله بن معاوية الطالبي، وأركان الثورة العباسية مثل سليمان بن كثير الخزاعي وغيرهم كثير[٣٦].

حول الأصالة العربية وروح الثورة

إنَ الاحتجاج الذي يسجله الكاتب في آخر كلامه مرفوض قطعاً ذلك لأن مفهومه « للأصالة العربية » و « لروح الثورة » بعيد تماماً عن تراث هذه الأمة.

وإذا كنا نتفق مع السيد العلوي بأن أصالة أية أمّةٍ تتمثل في ثوريتها وأنّ المعبّرين الحقيقيين عن شرفها هم الثوار ودعاة العدل والتناصف، ولكننا نختلف عنه جذرياً في تعريف الثورة وفي تقويمها.

إن أصالة الأمة العربية وثوريتها لا تتمثلٌ مطلقاً في حركة الزنج ذات الأبعاد المبهمة المتناقضة ولا في حركات البابكية الخرّمية المعادية للقِيَم العربية ولكل المبادىء التي جاء بها العرب ولا في حركات المقنعية وغيرها. إن الأصالة العربية بانت في العديد من انتفاضات العرب في العصور الإسلامية الأولى... ألا يرى السيد العلوي أن الإسلام عقيدة ثورية تعبّر عن الأصالة العربية في مجتمع الجاهلية؟ ثم ألا يرى بأن حركات التحرير انطلاقة عربية فيها العديد من مظاهر الأصالة العربية والحمية والتحدّي للأجنبي الغاصب للأرض العربية في الشام والعراق. وماذا يقول السيد العلوى عن الثورة العباسية؟ أليست تعبيراً عن الروح العربية الثورية الداعية للعدل والإنصاف؟

(٣٦) راجع: المبحث الأول من هذا الكتاب، (حركة الخوارج الإباضية) والمبحث الثاني (حركة المختار الثقفي).

وماذا عن حركات الخوارج المعتدلين ورفعهم شعار «الثورة على أئمة الجور»؟ وهل آراء الإباضية في العدالة والمساواة غير تعبير عن وجهة نظر عربية أصيلة؟!

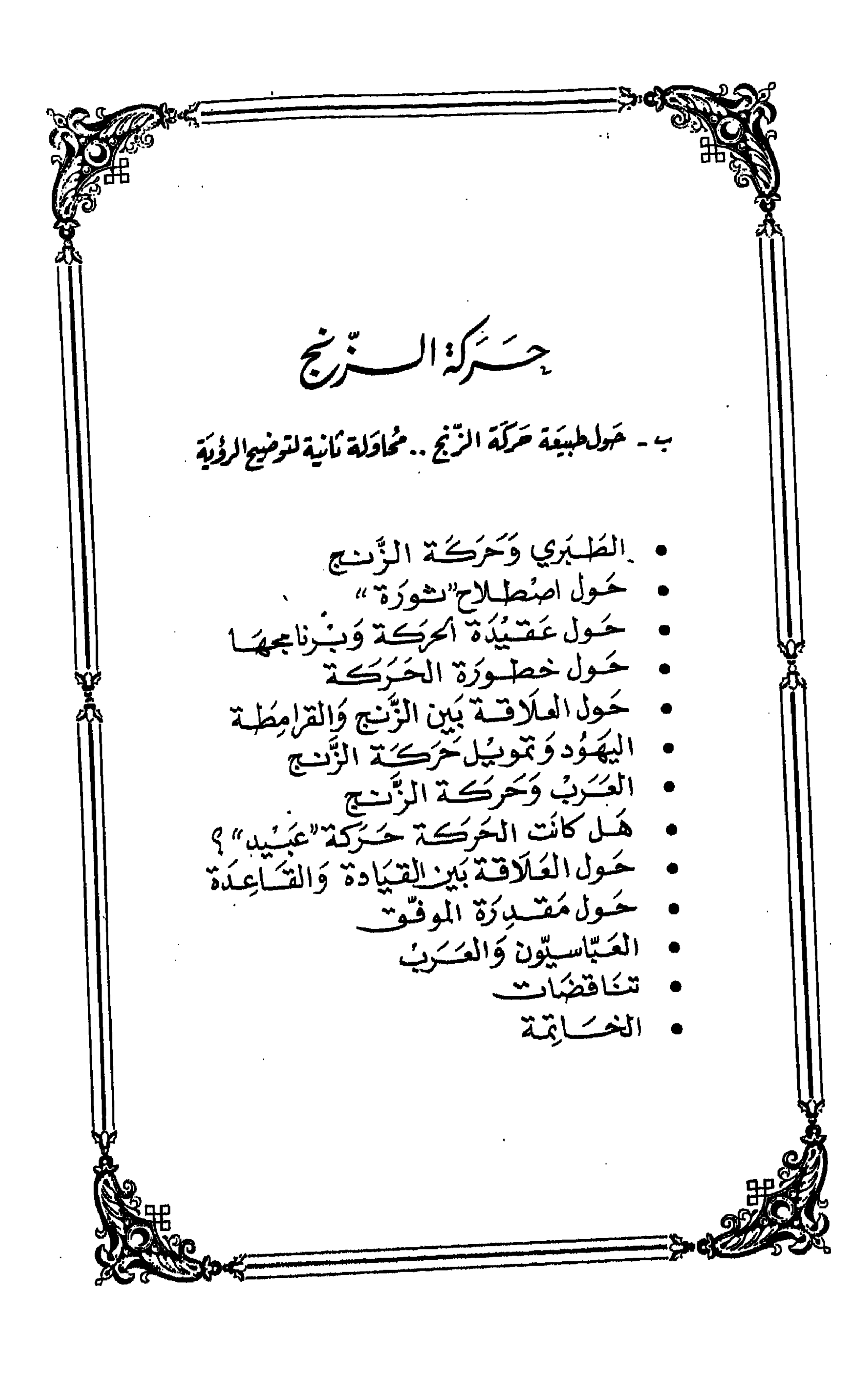
وماذا يقول السيد الكاتب عن المرجئة ودعوتهم إلى تطبيق الشريعة على أساس من التسامح بدلاً من سفك الدماء الذي نادى به صاحب الزنج وبابك الخزمي؟ ولم تكن حركة الحارث المرجئي. التي تبنت قضية العدالة ودعت للحرب من أجل نصرة الحقّ. لم تكن حركة عنصرية أو طبقية كحركة الزنج التي يفتخر بها السيد العلوي. فقد ضمت حركة الحارث المستضعفين من كل الأجناس عربية وغير عربية. كما ضمت الفقهاء ورجال الحديث.

وأخيرا ألا يرى السيد العلوي أن غالبية الذين كتبوا بجدية عن «اليسار في الإسلام» تحاشوا صاحب الزنج وحركته بل لم يورطوا أنفسهم في الخوض في أبعادها... وهل سأل نفسه لماذا هذا الموقف؟؟ ذلك لأن هذه الحركة لم تدع إلى العدل والتناصف بل أرادت أن تحل فئة جديدة محدودة تمتلك العبيد والثروة والسلطة محل الفئة القديمة!!

الخاتمة

وأخيراً، وليس آخراً، فقد أردنا الرد على السيد العلوي لضرورة التعقيب والكشف عن زيف التفاسير التي تدّعي القدرة على التقويم في ضوء «الأمانة العلمية»!! ولعل هذا الحوار يكشف مدى الحاجة لإعادة كتابة تاريخنا العربي على أساس من الموضوعية وعدم التورط في تحميل الروايات أكثر مما تحتمله واصطناع الاصطلاحات وإلصاقها بصاحب الزنج وغيره.





حركة الزّنج

ب ـ حول طبيعة حركة الزّنج .. محاولة ثانية لتوضيح الرؤية

- الطبري وحركة الزّنج
- حول اصطلاح "ثورة"
- حول عقيدة الحركة وبرنامجها
- حول خطورة الحركة
- حول العلاقة بين الزّنج والقرامطة
- اليهود وتمويل حركة الزّنج
- العرب وحركة الزّنج
- هل كانت الحركة حركة "عبيد" ؟
- حول العلاقة بين القيادة والقاعدة
- حول مقدرة الموفّق
- العبّاسيّون والعرب
- تناقضات
- الخاتمة

حركة الزّنج

ب ـ حول طبيعة حركة الزّنج .. محاولة ثانية لتوضيح الرؤية

في معرض ردّه على مقالة الدكتور نوري القيسي وعلى مقالتي حول حركة الزنج كتب الدكتور عبد الجبار ناجي بحثين ظهر أولها في مجلة المورد[1]، ثم أردفه بالثاني في مجلة المؤرخ العربي[2]. وقد أسهب الدكتور عبد الجبار في كيل المديح «لبطله الثائر» صاحب الزنج مؤكداً أنه كان يمتلك «**مقدرة سياسية وكفاية عسكرية واضحة**».

إن تعقيباً من هذا النوع يقتضي أن يكون الردّ عليه ردًّا لا كباقي الردود المألوفة، ذلك لأنه ليس من مصلحتنا كمؤرخين عرب أن نسكت على ما ارتكبه صاحب الزنج وزمرته من مجازر في مدن البصرة وواسط والأبلّة وفي الأحواز وبقية قرى البطيحة، لا بدافع من إنسانيتنا فحسب، بل لأن الأمر يشوّه تاريخنا ويلحق ضرراً واضحاً به.

ولا بدَّ لنا بدءًا أن نؤكد حقيقة ظاهرة فيما كتبه الدكتور الباحث، وهي أنه قد تهرَّب من التعامل مع وجهات النظر الأساسية والنتائج المستخلصة التي ظهرت في مقالتينا حول حركة الزنج، وسبب ذلك يعود إلى افتقار الباحث إلى نصوص تاريخية يمكن أن يردّ بها على الأطروحات التي أوردناها. لقد ترك الباحث اللبَّ واتجه الى القشور، وحين وجد القشور «**لا تسمن ولا تغني من جوع**» اعتمد على الخيال فأسرف فيه ونسب لحركة الزنج عقائد

(١) الدكتور عبد الجبار ناجي: تاريخ الطبري مصدراً عن ثورة الزنج، مجلة المورد، العددان ٣-٤، بغداد ١٩٧٢.

(٢) الدكتور عبد الجبار ناجي: التنظيم العسكري لجيش صاحب الزنج، مجلة المؤرخ العربي، العدد ٧، بغداد ١٩٧٨.

وايديولوجيات وأبعاد اجتماعية واقتصادية لا تتحملها ولم يدّعها صاحب الزنج نفسه بل لم يحلم بها على الإطلاق.

لقد حاول الباحث أن يؤكد بأن حركة الزنج هي « **ثورة العبيد ضدّ الاستغلال والتعسف** »، وهذه الفرضية ليست من بنات أفكاره بل إنها « بدعة » ابتدعها المستشرق « نولدكه » وشاعت في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بين المؤرخين ولم يُعَدْ تقويمها حتى الوقت الحاضر. ولا بدّ أن نسأل الباحث الذي قلّد الفرضية الاستشراقية فيما كتبه عن حركة الزنج... هل يمكن التكلم عن فتنة أو تمرد سياسي باعتباره ثورة منظمة؟؟ لقد ظلّت حركة الزنج في كلّ مراحلها تفتقر إلى الحدّ الأدنى من الأطر التنظيمية المطلوبة في الثورة. كما كانت زعاماتها انتهازية ترتكز على عصبية عرقية (إثارة نعرة الزنج والسودان) أو عصبية قبلية (إثارة بعض الأفخاذ من القبائل وكذلك الأعراب). كما أن هذه الزعامات اتبعت سياسة محكومة بالمصلحة الشخصية. ولذلك أظهرت على المدى البعيد عدم قدرتها على الصمود.

الطبري وحركة الزنج

يقسم الباحث[٣] مادة الطبري التاريخية إلى قسمين: القسم الأول المادة التي سبقت عصر الطبري. والقسم الثاني المادة المعاصرة لحياة الطبري. وتدخل حركة الزنج في هذا القسم الأخير. ويرى الدكتور عبد الجبار أن الطبري كان موضوعياً في القسم الأول بينما انحاز إلى جانب السلطة في القسم الثاني!! ولا يدلّنا السيد الباحث كيف يكون المؤرخ نفسه وفي كتاب واحد موضوعياً وغير موضوعي. فيجمع النقيضين في آن واحد؟!

يتهم الباحث الطبري بافتقاره إلى الدقة وكذبه. وأنه بتر بعض الروايات متعمدا بل إنه كان « ناطقا رسميا للعباسيين » ولذلك لا يمكننا الاعتماد على رواياته لاستخلاص الحقائق عن حركة الزنج[٤]. ولكن الباحث بعد كل هذه

---

(٣) راجع: مجلة المورد. العددان ٣-٤. ص ٤٠. بغداد ١٩٧٢.

(٤) المصدر السابق. ص ٤٥. ص ٨٧.

الاتهامات يخفق في إظهار أدلته التي تثبت رأيه هذا في الطبري. والمعروف لدى الباحثين أنّ الطبري كان مؤرّخاً جمّاعاً، جمع عن الحادثة التاريخية الواحدة رواياتٍ تعبّر عن وجهات نظرٍ متباينة، وقد أكد الطبري نفسه هذه الحقيقة بقوله:

« وليعلم الناظر في كتابنا هذا، أن اعتادي في كلّ ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون أن أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس »[٥].

فهل هناك موضوعية أكثر من هذه الموضوعية؟؟ ولا أظنّ أنّ السيد الباحث يختلف معنا في الرأي بأن الطبري اعتمد فيما يخصّ حركة الزنج على رواةٍ كانوا من جماعة صاحب الزنج ومن المؤيدين له، كما اعتمد على رواةٍ آخرين مخالفين له. ألم يعتمد الطبري على روايات محمد بن الحسن بن سهل الفارسي[٦] المؤيد لصاحب الزنج وعلى روايات ريحان بن صالح ومحمد بن سمعان ومحمد بن حماد وشبل بن سالم؟ وكل هؤلاء من الموالين لحركة الزنج.

ولعلّ من الطريف بل والغريب الذي يثير الدهشة السبب الذي يذكره السيد الباحث ليبرر به « تحيز » الطبري ضدّ الزنج، حيث يتساءل: « **فكيف نطلب من عالم تربى وتثقف ثقافة دينية أن ينظر إلى التاريخ ويفلسفه بغير ذلك؟** »[٧]. ولكن الباحث لا يذكر لنا من هم المؤرخون الرواد الذين شفوا غليله وامتدحوا حركة الزنج؟.

لقد اعتمد الطبري وأمثاله من مؤرخينا الرواد أسلوب الاستشهاد بروايات الأخباريين والرواة، وهو أسلوب موضوعي يؤكد على الأمانة العلمية ويهدف إلى تجنُّب التلاعب بعقل القارىء أو محاولة قلب الحقائق رأساً على عقب.

وشيء آخر لا بدّ من تذكير الدكتور عبد الجبار به، وهو أن حركات

---

(٥) الطبري: تاريخ. الجلد الأول، ص ٧، طبعة ليدن.

(٦) الطبري: تاريخ. الجلد الثالث. ص ١٩٤٧. طبعة ليدن.

(٧) راجع: مجلة المورد. المصدر السابق. ص ٣٩.

المعارضة في الدولة العربية الإسلامية يمكن أن تُصنّف إلى صنفين لا ثالث لهما: فإما أن تكون حركات معارضة تعمل في إطار الىم العربية ومبادىءالإسلام، ويدخل في هذا الصنف حركات الخوارج وحركات الشيعة المعتدلين والثورة العباسية وأمثالها. أو أنها حركات تعمل خارج الإطار المذكور. وهدفها هدم الكيان العربي وعقيدته. وهذه حركات لا تطور المجتمع بفكرها ولا تدفعه نحو الأفضل ومنها حركة الزنج ومن لف لفّها. وبعد هذا لنا أن نسأل السيد الباحث ماذا كان يتوقع من الطبري والصولي وأمثالها حين يعالجون حركة مثل حركة الزنج؟؟

إنّ آراء الدكتور عبد الجبار وتخريجاته حول منهجية الطبري وموضوعيته، تحتوي نسبة لا بأس بها من المغالطات والافتراءات التي تتناقض وتتضارب مع بعضها البعض. وقد وصلت هذه المغالطات درجة لا نستطيع معها إلاّ القول بأنها كتبت بهدف الإساءة إلى الطبري والصولي ومن جاء بعدها من المؤرخين الرواد الذين تصدوا لحركة الزنج وكشفوها بموضوعية وتجرُّد. ويكفي هنا أن نورد رأي ابن خلّكان عن الطبري حين يقول عنه[٨]:

«صاحب التفسير الكبير والتاريخ الشهير... كان ثقة في نقله وتاريخه أصحّ التواريخ وأثبتها».

حول اصطلاح "ثورة"

يصف الدكتور الباحث حركة الزنج بأنها «حركة ثورية»[٩]. ولا ندري ما هي المعايير التي استند عليها في تقويمه لهذه الحركة بحيث جعلها في مصاف الثورات الكبرى في تاريخ العرب الإسلامي.

وفي رأينا أن الثورة هي الحركة الموافقة لسير التاريخ ولمصلحة الجماهير التي قامت الثورة من أجلهم وأنها تهدف إلى تغييرات جذرية عميقة في بنية المجتمع. وهنا نسأل السيد الباحث أيّ من هذه الشروط الثلاثة ينطبق على حركة الزنج؟ تلك الحركة التي افتقرت إلى التنظيم والأيديولوجية - كما أشرنا إلى

(٨) ابن خلّكان: وفيات الأعيان. جـ ٤. ص ١٩١-١٩٢.

(٩) راجع: مجلة المورد. المصدر السابق. ص ٣٧. وفي مواضع كثيرة أخرى من مقالتيه.

ذلك في مقالنا السابق - وقادتها زعامات انتهازية ارتكزت على عصبيات ضيّقة وتحكمت فيها الطموحات الشخصية، وكان أبرز إنجاز لها بعد خمس عشرة سنة التدمير والخراب والتقتيل والتهجير للجماهير الصابرة في جنوبي العراق والأحواز.

ومن الطريف أن يستشهد الباحث برأي الأستاذ برنارد لويس[١٠] الذي يقول فيه بأن الحركات الثورية الكبرى في تاريخ الإسلام إنما كانت ثورات ضمن إطار الدين الإسلامي ولم تكن ضده. ويستند الباحث على هذا القول ليستنتج بأن حركة الزنج كانت إسلامية حقة. ولكن كيف عرف السيد الباحث أن الأستاذ لويس قد وضع حركة الزنج ضمن قائمة «**الثورات الكبرى**» في تاريخ الإسلام؟ ويبدو أن الباحث اعتمد مرة أخرى على خياله وتصوراته، والذي نراه أن البروفسور لويس كان يعني بالثورات ثورات العلويين المعتدلة وثورات الخوارج والثورة العباسية وأمثالها من الثورات الدينية - السياسية في تاريخ الإسلام الوسيط. ونذكّر السيد الباحث بأن هناك العديد من الحركات التي تبرقعت بالإسلام، ورفعت شعارات إسلامية ظاهرياً، وكان من أهدافها هدم الإسلام.

حول عقيدة الحركة وبرنامجها

يتساءل الباحث لماذا لم تتحرك هِمم الكتّاب والأدباء فيكتبوا عن «**برنامج الثورة الداخلي وسياستها تجاه الجماهير التي أولتها الثقة، وبما تحقق من إنجازات وما طُبّق من شعارات**[١١]!! » ولا نريد هنا أن نكرر ما ذكرناه عن عقيدة الحركة في مقالتنا السابقة، ولكن جوابنا على تساؤل الباحث واستغرابه هو - بكل بساطة - لأن الحركة لم يكن لها برنامج، ولم تكن لها سياسة تجاه الجماهير، ولم تحقق أي إنجاز، إلا إذا اعتبر السيد الباحث الأمور التالية إنجازات تستحقّ التسجيل:

---

(١٠) المصدر السابق، ص ٨٦.

(١١) المصدر السابق، ص ٤٥.

١ - حرق البصرة ونهبها: يقول الصفدي[١٢] «ثم إنه دخل البصرة سنة ٢٥٧ هـ وقت صلاة الجمعة فقتل وأحرق إلى يوم السبت، ثم عاد يوم الاثنين ونادى أهل البصرة بأمان. فأمنهم، ولما ظهر الناس قتلهم فلم يسلم إلاّ الشاق، وأحرق الجامع ومن فيه، فعمّ الحريق الناس والدوابَ والمتاع وغير ذلك. واستخرج الأموال من أربابها وقتل الفقراء».

٢ - حريق واسط: «ودخلت سرايا [صاحب الزنج] واسط سنة ٢٦٤ هـ وقتلوا من بها وأحرقوها. واستولى على نواحيها، ولم تزل عساكر الزنج تعبث وتفسد»[١٣].

٣ - حريق الأبلّة: «وأضرموا فيها [الأبلّة] النار فاحترقت بأجمعها وقتل خلقاً كثيراً وغرق خلق كثير وحوى الأسلاب».

٤ - استعراض الناس وقتلهم[١٤]: قال الطبري عن الحسن بن عثمان وهو يروي مجزرة البصرة:

«أمرني يحيى في تلك الغداة بالمصير إلى مقبرة بني يشكر...»

وهناك في المقبرة وجد الناس يُقتلون من قبَل زمرة الزنج، ويروي شاهد العيان فيقول:

«فإني لأسمع تشهّدهم وضجيجهم وهم يُقتلون.»!!

- يوم الشذا: وهو يوم لن ينساه أهل البصرة، وقد خلّده شعراؤهم وأنكروا فيه البربرية التي أبداها صاحب الزنج في معاملته لأهل البصرة، فبعد أن قتل الناس:

«جمع رؤوس القتلى وملأ بها سفناً وأخرجها من النهر المعروف بأم حبيب، وأطلقها فوافت البصرة، فوقفت في مشرعة القيار، فجعل الناس يأتون تلك الرؤوس فيأخذ كلّ رجل أولياؤه»[١٥].

---

١٢) راجع: نصوص الصفدي في مجلة المورد. العددان ٣ - ٤. ص ١٩-٢٠. بغداد ١٩٧٢.

١٣) المصدر السابق. ص ٢٠.

١٤) الطبري: تاريخ. المجلد الثالث. ص ١٨٥٤ - ١٨٥٥. طبعة ليدن.

١٥) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة. جـ ٣. ص ٢٣.

٦ - سبي النساء: يقول الطبري:

«سبى الزنج من نساء أهل واسط وصبيانهم وما اتصل من القرى ونواحي الكوفة. زهاء عشرة آلاف»[١٦].

وفي رواية أخرى كان صندل أحد أتباع صاحب الزنج. وكان مسؤولا عن الأسيرات من النساء. فكان «يكشف وجوههن ورؤوسهن ويقلبهن تقليب الإماء»[١٧].

٧ - الهجوم على القرى وتدميرها[١٨]: لقد عاث صاحب الزنج فسادا بالقرى. فخرّب القنوات وأتلف المحاصيل. ونشير هنا إلى بعض الروايات: فتذكر رواية تاريخية أن الزنج هجموا على قرية الجعفرية في البصرة. وقتلوا غالبية أهلها، ونهبوها. وأسروا الأحياء، ثم نهبوا قرية القادسية، وانشغلوا بعد ذلك بشرب خمور وجدوها هناك. وفي رواية أخرى أن بهبوذ كان أشد أصحاب علي بن محمد غارات، وأكثرهم تعرّضاً لقطع السبيل، وكان الزنج ينهبون سفن الميرة وما فيها من طعام، ولذلك هجر العديد من سكان القرى قراهم بسبب قلّة الغذاء والرعب.

٨ - عدد القتلى: ويتفق العديد من المؤرخين على أن ضحايا هذه الفتنة تجاوز المليون شخص، وأن نصيب البصرة وحدها بلغ ٣٠٠ ألف إنسان[١٩]. ونرى أن هذه الأمثلة تكفي كنماذج لما اقترفه علي بن محمد وزمرته، ولا بدّ لنا بعد ذلك من القول بأننا لم نصادف باحثاً يطعن باستشهادات المؤرخين الرواد واتفاقهم في الحكم على هذه الحركة ويفضل عليها استنتاجات من عنديّاته!!. إن البربرية التي اتصف بها

---

(١٦) الطبري: تاريخ. المجلد الثالث. ص ١٩٣٥. - ابن الجوزي: المنتظم. جـ ٥. ص ٤٥.

(١٧) الطبري: تاريخ. المجلد الثالث. ص ١٩٩٢. طبعة ليدن.

(١٨) المصدر السابق. ص ١٧٥٨. ص ١٧٦٣.

(١٩) ابن الجوزي: المنتظم. جـ ٥. ص ٧٥. - الذهبي: العبر. جـ ٢. ص ٤٢. طبعة الكويت. ورغم أن الأرقام التي يذكرها الرواة غير مضبوطة بدقة. ولكننا حتى لو قبلنا بنصف العدد المذكور فإنها تدل على أن فتنة الزنج كانت كارثة مروعة.

صاحب الزنج جعل بعض المؤرخين المعاصرين له أو المتأخرين عنه - وقد حاروا في عقيدته ومذهبه - يضعونه في صفّ الخوارج الأزارقة[٢٠] الذين اشتهروا بالعنف. على أن الأزارقة براءٌ منه!!

حَول خطورَة الحَرَكَة

لقد تشكلت لدى الدكتور الباحث قناعة مفادها أن حركة الزنج «**ثورة هزّت أركان السلطة المركزية، وأقضت مضاجعها، وأربكت أحوالها الأمنية الداخلية والخارجية**[٢١]».

ومن المؤسف أن الباحث وجد من الضروري الاعتماد على خياله الخصب الذي لا يمكن أن يُعتبر مصدراً من مصادر التاريخ. فلو أجهد نفسه وتمعن في ظروف الخلافة العباسية السياسية والعسكرية لتردّد كثيراً في إطلاق أحكامه. فالسلطة أولاً كانت بيد حفنة من القادة العسكريين الأتراك المتنافسين فيما بينهم على الاستئثار بكرسي الحكم وموارد المال، ولم يكن همهم إخماد التمرد أو الابتعاد عن المركز لئلا يفقدوا سلطانهم.

وقد فات الدكتور جبار الذي يشيد «**بطول نفس الحركة ومقاومتها الصلبة للعباسيين**» لقد فاته بأن السلطة العباسية، رغم ضعفها في تلك الفترة، كانت تحارب على أكثر من جبهة. فهناك خطر يعقوب بن الليث الصفار من المشرق، وخطر القرامطة في بادية الشام من المغرب، وخطر الخوارج في الجزيرة الفراتية من الشمال، والزنج من الجنوب.

لقد ثار خوارج الجزيرة الفراتية[٢٢] سنة ٢٥٢ هـ/ ٨٦٦م أي قبل حركة الزنج بقليل، ودامت حركتهم حوالي ١٢ سنة، وهي فترة مقاربة للمدة التي استمرت فيها حركة الزنج. إن الباحث غير المتمعن ذي النظرة الاحادية حين يدرس حركة معينة ويركز اهتمامه عليها ينسى الحركات الأخرى التي

---

(٢٠) راجع مثلاً: المسعودي. مروج الذهب. جـ ٤. ص ١٩٤.

(٢١) راجع: مجلة المورد. المصدر السابق. ص ٤٥.

(٢٢) الطبري: تاريخ. المجلد الثالث. ص ١٩١٥. - ابن الأثير: الكامل في التاريخ. جـ ٥. ص ٣٣٩، طبعة بيروت ١٩٦٧.

أثرت بصورة مباشرة أو غير مباشرة على الحركة التي يدرسها، وذلك بارز بشكل واضح في البحث الذي قدّمه الدكتور جبار حول الزنج. فلو انتبه الباحث إلى حركة الخوارج بقيادة مساور البجلي لوجد أنها كانت أخطر من حركة الزنج، ولكن المستشرقين لم يركزوا على حركة الخوارج «لغرض في نفس يعقوب» بل أبرزوا حركة الزنج ووضعوها في صيغة تؤكد على «التمايز الاجتماعي والاقتصادي» بين قطاعات المجتمع العربي الإسلامي آنذاك.

إن حركة مساور الخارجية شغلت السلطة العباسية حتى سنة ٢٦٣ هـ/ ٨٧٦م، ولم يلتفت العباسيون بجدّية إلى حركة الزنج البعيدة نسبياً عن مركز الخلافة إلا بعد أن أخمدوا حركة مساور البجلي. ولا نظنّ بعد ذلك أن الدكتور الباحث سيختلف معنا في القول بأن انشغال العباسيين بحركة مساور في الشمال أعطى متنفساً وفرصةً للعمل لحركة صاحب الزنج في الجنوب قبل أن يتدخل الموفق لإخمادها.

حول العلاقة بين الزنج والقرامطة

ينكر الباحث على الطبري ربطه بين حركة الزنج وتمرُّد الصفاريين والقرامطة، ويرى في ذلك تحاملاً ضدّ حركة الزنج وإظهارها بمظهر الحركة الانفصالية التمردية!! والواقع أن الباحث يحاول عبثاً أن يطمس الوجه الآخر لحركة الزنج ألا وهو علاقتها بالصفاريين والقرامطة. فقد أشارت روايات تاريخية موثوقة إلى وجود جماعةٍ من القرامطة في معيّة صاحب الزنج(٢٣). وأن راشداً القرمطي كان من أصحاب علي بن محمد صاحب الزنج. بل أكثر من ذلك تشير رواية تاريخية إلى أن حمدان قرمط نفسه اجتمع بصاحب الزنج حوالي سنة ٢٦٠ هـ/ ٨٧٣م وعرض عليه تنسيق الجهود(٢٤) معاً من أجل هدم كيان العرب السياسي وقيمه الحضارية... ولكن الطموحات الشخصية والتنافس على الزعامة، حالت دون التنسيق والتعاون.

---

(٢٣) Sha'ban: **Islamic History**, Vol. 2, PP. 100 – 102.

(٢٤) الطبري: تاريخ. الجلد الثالث. ص ٢١٣٠. طبعة ليدن.

على شعورهم بخطورة الحركة وطبيعتها الاستغلالية. على أن أفخاذاً منشقة من قبائل معيّنة انضمت إلى صاحب الزنج، كما انضم إليه البعض من رجالات القبائل الطموحين والمتعطشين إلى السلطة. ولكن هذا لا يضفي عليها صفة معيّنة بحيث نجعلها « ثورة عربية »!! ذلك أن العديد من أمثال هؤلاء المرتزقة انضموا إلى صاحب الزنج مثل فرقة من الأفارقة والجند التُرك والسودان والأكراد. كما أتاه من الأعراب [البدو] جماعة كبيرة. وهذا يسقط عنها مقولة « نولدكه » ومن تبعه من المؤرخين بأنها حركة زنوج وعبيد ويؤكد قول الطبري بكونها حركة « السودان والبيضان » على حد سواء.

ثم أليس من حقنا أن نسأل الباحث: ما هو المعيار الذي طبقه على حركة الزنج ليستخلص منه عروبة تلك الحركة؟؟ لقد اعتمد العرب في العصر الوسيط على اللغة والثقافة والولاء للإرث الحضاري العربي الإسلامي معايير أساسية للعروبة. فقد قال الرسول ﷺ:

« ليست العربية لأحدكم من أب ولا أم. وإنما هي اللسان فمن تكلم العربية فهو عربي ».

وإذا طبقنا هذا التفسير الإنساني المرن للعروبة على حركة الزنج. نلاحظ أن فئات كبيرة من الزنج كانوا لا يعرفون العربية. وأن صاحب الزنج اعتمد على مترجمين يترجمون[٢٨] خطاباته إلى الزنج!! فكيف يمكن وصف حركة من هذا النوع بأنها « ثورة عربية »؟

هل كانت الحركة حركة "عبيد"؟

يؤكد السيد الباحث أكثر من مرة على أهداف الحركة الاجتماعية والاقتصادية دون أن يوضح لنا ماهية هذه الأهداف بروايات ووثائق تاريخية معتمدة. ونحن نسأل الباحث إذا كانت الحركة ذات أهداف اجتماعية - اقتصادية. فلماذا وقف ضدها العبيد والخدم والخول. كما تؤكد ذلك رواياتنا التاريخية[٢٩]؟.

(٢٨) الطبري: تاريخ. المجلد الثالث. ص ١٧٥٧. طبعة لندن.

(٢٩) المصدر السابق. الصفحات ١٧٦٧، ١٧٦٩، ١٧٧٥، ١٧٨٠.

اليهود وتمويل حركة الزّنج

يرى الدكتور جبار بأن الملاّكين والإقطاعيين كانوا ضدّ حركة الزنج، ولكنه يغفل الروايات التي تشير بأن بعض المولين اليهود والتجار ساندوا حركة الزنج بالمال. إن استمرار حركة الزنج اعتمد على المعونة التي قدّمها هؤلاء المولون[٢٥]. إن السيد الباحث لا يستطيع أن يقنعنا حين يضع النتيجة التي يريد أن يصل إليها سلفاً ثم يلجأ إلى الخيال ليثبت نتيجته هذه!! فأين الموضوعية في ذلك؟؟

العرب وحركة الزّنج

ولعل أغرب ما في مسلسل التناقضات التي أوردها الدكتور الباحث والتي تظهر تورطه في إساءة فهم النصوص المكتوبة، هو محاولته دون جدوى إلصاق الطابع العربي بحركة الزنج!! فهو يرى «بروز الشخصية العربية والطابع العربي»[٢٦] في هذه الحركة!! ولا بدّ أن نقرر بأن هذه المغالطة وصلت درجة من «المجازفة العلمية» لا تستثير إلاّ مشاعر الأسف.

إن حركة الزنج حركة معادية لكلّ قيم العروبة. وقد استعمل صاحب الزنج اليد الحديدية، وأطلق موجة من الإرهاب ضدّ جماهير البصرة وواسط والأبلّة وغيرها. وكانت الأساليب التي استعملها من البربرية إلى درجة يحقّ لنا أن نعتبرها أساليب رائدة في هذا الباب.

وإذا كانت حركة الزنج عربية، فلماذا قتلت كلّ هذه الألوف من العرب؟ وإذا كانت الحركة عربية، فلماذا وقفت ضدها البلالية والسعدية، وهما أهم قبيلتين في البصرة؟ ووقفت ضدها غالبيّة باهلة وآل المهلّب وضبيعة وعجل وتيم وأسد وغيرها[٢٧]؟

إن وقوف هذه القبائل ضدّ حركة الزنج يدلّ دلالةً لا لبس فيها ولا غموض

---

(٢٥) الطبري: تاريخ، المجلد الثالث، الصفحات ١٧٤٥، ١٧٦٠، ١٧٨٣. - ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ ٧، ص ٢٦٢، ص ٢٨٣.

(٢٦) مجلة المؤرخ العربي، العدد ٧، ص ١٥٤، بغداد ١٩٧٨.

(٢٧) راجع: روايات الطبري في المجلد الثالث حول الموضوع.

على شعورهم بخطورة الحركة وطبيعتها الاستقلالية. على أن أفخاذاً منشقة من قبائل معيّنة انضمت إلى صاحب الزنج، كما انضم إليه البعض من رجالات القبائل الطموحين والمتعطشين إلى السلطة. ولكن هذا لا يضفي عليها صفة معيّنة بحيث نجعلها «ثورة عربية»!! ذلك أن العديد من أمثال هؤلاء المرتزقة انضموا إلى صاحب الزنج مثل فرقة من الأفارقة والجند التُرك والسودان والأكراد، كما أتاه من الأعراب [البدو] جماعة كبيرة، وهذا يسقط عنها مقولة «نولدكه» ومن تبعه من المؤرخين بأنها حركة زنوج وعبيد ويؤكد قول الطبري بكونها حركة «السودان والبيضان» على حد سواء.

ثم أليس من حقنا أن نسأل الباحث: ما هو المعيار الذي طبقه على حركة الزنج ليستخلص منه عروبة تلك الحركة؟؟ لقد اعتمد العرب في العصر الوسيط على اللغة والثقافة والولاء للإرث الحضاري العربي الإسلامي معايير أساسية للعروبة. فقد قال الرسول ﷺ:

«ليست العربية لأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان فمن تكلم العربية فهو عربي».

وإذا طبقنا هذا التفسير الإنساني المرن للعروبة على حركة الزنج، نلاحظ أن فئات كبيرة من الزنج كانوا لا يعرفون العربية، وأن صاحب الزنج اعتمد على مترجمين يترجمون[٢٨] خطاباته إلى الزنج!! فكيف يمكن وصف حركة من هذا النوع بأنها «ثورة عربية»؟

هل كانت الحركة حركة "عبيد"؟

يؤكد السيد الباحث أكثر من مرة على أهداف الحركة الاجتماعية والاقتصادية دون أن يوضح لنا ماهية هذه الأهداف بروايات ووثائق تاريخية معتمدة. ونحن نسأل الباحث إذا كانت الحركة ذات أهداف اجتماعية - اقتصادية، فلماذا وقف ضدها العبيد والخدم والخول. كما تؤكد ذلك رواياتنا التاريخية[٢٩]؟.

---

(٢٨) الطبري: تاريخ. الجلد الثالث. ص ١٧٥٧. طبعة ليدن.

(٢٩) المصدر السابق. الصفحات ١٧٦٧، ١٧٦٩، ١٧٧٥، ١٧٨٠.

بل إن الروايات التاريخية تشير بأن بعض الذين كانوا يعملون في السباخ واستصلاح الأراضي كانوا من أوائل من وقف ضد حركة علي بن محمد[٣٠]. كما وقف ضده عبيد البصرة وخولها والموالي في مدن البطيحة.

وقد كان هناك دون شكّ عبيد وزنج انضموا إلى الحركة وصدقوا إغراءات صاحب الزنج، وأن البعض الآخر أسروا أثناء غاراته على المدن والقرى، ولكن ذلك لا يجعلها «ثورة عبيد» لأنها كانت تضم فئات متمردة أخرى انضمت إليها. وأن صاحب الزنج لم يعد أتباعه بإلغاء الرقّ والاستغلال، بل وعدهم بتمليكهم العبيد والأراضي والنساء والأموال، وبمعنى آخر أراد أن يخلق فئةً مستغلّةً جديدةً تحلُّ محلّ الفئة القديمة.

إن تخريجات السيد الباحث لا تؤيدها الوقائع، وإن خلط الأوراق وقلب الحقائق وطمس القضية الأساسية مقابل إبراز المسائل الصغيرة تمثّل صيغةً من صيَغ التشويه المعروفة في دراسة التاريخ، وهي محاولة لم تعد تنطلي على أحد!!

حول العلاقة بين القيادة والقاعدة

في الثورة الحقيقية تلتحم القيادة والقاعدة في نضال متفان من أجل تحقيق الأهداف التي اندلعت الثورة من أجلها. وفي تاريخ العرب الوسيط العديد من الثورات على هذا النمط. ولكن ماذا نلاحظ في حركة الزنج؟ هناك روايات تشير إلى أن الزنج خارت قواهم[٣١] حين اشتدّ الصراع مع الجيش العباسي، ولذلك طلبت أعداد كبيرة منهم الأمان.

وفي رواية أخرى أن جماعة من الزنج تمرّدت على علي بن محمد وهمّت بالوثوب عليه، لأنه حرمهم من نصيبهم من الغنائم والأسلاب. وفي رواية ثالثة أنهم أنكروا عليه احتكاره للأموال والجواهر وتوزيعها بين نسائه وتبريره ذلك بقوله: «نسائي ليس كنسائكم»[٣٢]!!

---

(٣٠) المصدر السابق، ص ١٧٥٢.

(٣١) المصدر السابق، ص ٢٠٠٨.

(٣٢) راجع: نصوص الصفدي في مجلة المورد، العددان ٣ - ٤، ص ٢١، بغداد ١٩٧٢.

ولعل أهمَّ من ذلك الروايات التي تشير إلى أن العديد من قادة حركة الزنج انقلبوا على زعيمهم وانضموا إلى صفوف العباسيين. ومن هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر: محمد بن الحسن بن سهل الفارسي وريحان بن صالح وشبل بن سالم. ولم يكن هؤلاء القادة المقرّبون لصاحب الزنج يؤمنون بمبادئه أو دعاياته. فقد كذبه محمد بن الحسن حين ادعى أنه علوي ونَدّد به حين ادعى «أن النبوة عرضت عليه ولكنه رفضها. لأن أعباءها ثقيلة»[٣٣]!! وانشقّ عنه في نهاية المطاف والتحق بالعباسيين. فأين التلاحم القوي الذي يزعمه السيد الباحث في مقالته. بين القيادة والقاعدة؟؟

حول مقدرة الموفق

يكمن ضعف البحث الذي قدّمه السيد الباحث في غياب التحليل وفي تناقضه مع الروايات التاريخية التي نقلها الطبري والصولي وغيرهما عن شهود عيان، ولعل فيما نورده هنا خير دليل على ذلك. فقد تبنى الباحث وجهة نظر تجعل من الموفق وبقية القادة العباسيين «شريرين» بينما تجعل من صاحب الزنج وزمرته «أبطالاً ثوريين».

لقد لعب الموفق في الحرب ضد الزنج دورا بارزا فكان يتقدم الهجوم ويشترك في المعركة.يقول محمد بن شعيب:

«خرج أبو العباس ومعه قوسه وأسهمه. فجعلت أحميه بالرمح وهو يرمي الزنج»[٣٤].

وقد جُرح الموفق في إحدى المعارك، وأشير عليه أن يرجع إلى العاصمة للمعالجة، ولكنه رفض هذا الاقتراح قائلاً:

«أخاف أن يكون فيه ائتلاف ما تفرّق من شمل الجنيب»[٣٥]

أي أن رجوعه إلى العاصمة للتداوي ربما سيشجع الزنج على تجميع قواهم والهجوم على الجيش العباسي. وإلى ذلك يشير ابن أبي الحديد:[٣٦]

(٣٣) الطبري: المصدر السابق، ص ١٨٧١.
(٣٤) المصدر السابق، ص ١٩٥٥.
(٣٥) المصدر السابق، ص ٣٦.
(٣٦) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، جـ ٢، ص ٣٣٦.

« فأبى الموفق ذلك وحاذر أن يكون فيه تلاقي ما قد فرّق من شمل صاحب الزنج، فأقام على صعوبة علّته »!!

من المؤسف أن يركّز السيد الباحث على نشاط صاحب الزنج وأصحابه، ولا يهتم بنشاط الموفق وقادة الجيش العباسي. بل إنه لا يبالي بقادة المعارضة الجماهيرية في البصرة مثل ابراهيم بن محمد[٣٧] المعروف ببرّيه وغيره من زعماء القبائل البلالية والهلالية. إن المعارضة لصاحب الزنج استقطبت جماهير المدن والقرى من كسبةٍ وفلاحين وعبيدٍ وخولٍ وملّاك أراضي صغارٍ وشيوخ قبائل عربية، وأظهر كلٌّ هؤلاء استعدادهم للتعاون مع السلطة العباسية لقمع الفتنة المدمرة. فلماذا يهمل الباحث هذه الفئات ولا يكتب عن نشاطها إلا القليل النادر؟؟!!

ويُعرّض الباحث بالموفق لأنه أعدم انكلاي ابن صاحب الزنج وجماعة من أصحابه بعد استسلامهم، وكان على السيد الباحث أن يشير إلى أن الموفق أودعهم السجن مدة من الزمن، ولكن اتصالاتهم السرية ونشاطهم السياسي استمرّ بعد اعتقالهم، ولم ينقطع حتى حدث تمرد جديد قام به الزنج في واسط بعد حوالي السنتين من إخماد حركة الزنج سنة ٢٧٢ هـ. ورفع الزنج شعار « انكلاي يا منصور »[٣٨]. وعندئذ أعدم الموفق انكلاي وجماعةً معه من الذين ثبت اتصالهم بالتمرد الجديد، وحاولوا الهرب من السجن. كما كان على الباحث أن يشير إلى أن الموفق أعطى الأمان للعديد من المقربين إلى صاحب الزنج، وعفا عنهم حين طلبوا الأمان، وأسنت عليهم الدولة الجوائز والأرزاق. وإذا كان الموفق سفاكاً للدماء، فماذا عن صاحب الزنج الذي وعد أصحابه بأنهم **« سيقتلون عشرة آلاف من أهل البصرة »**[٣٩]!!؟ وقد نفذ هذا الوعد بالفعل.

---

(٣٧) الطبري: المصدر السابق، ص ١٧٤٨.

(٣٨) المصدر السابق، ص ٢١١١.

(٣٩) المصدر السابق، ص ١٧٨٢.

العَبّاسيّون وَالعَرَبُ

يرتكب الباحث مغالطة تاريخية حين يقول[٤٠] «فالعباسيون بعد نجاح ثورتهم أخذوا يقللون الاعتماد على العنصر العربي في الجيش، بينما ارتفع حجم الخُراسانيين... » وهنا يقلّد الباحث مرةً أخرى الآراء الاستشراقية التي باتت قديمة حتى عند المستشرقين الجدد، وظهرت بدلها آراء جديدة منذ منتصف هذا القرن حين بدأ أبناء العروبة يكتبون تاريخهم بأيديهم معتمدينَ على قدرتهم في البحث والتنقيب وإعادة تقويم الروايات التاريخية.

وربما كان السيد الباحث لا يؤمن بالفرضيات الجديدة، ولكن المتوقع منه أن يناقشها على أقلِّ تقدير. إن تغافله عن مناقشتها جعل بحثه يعاني بصورةٍ واضحةٍ من التشويش في المعلومات. ولعل أبرز مثلٍ على هذا التشويش هو تفسيره اصطلاح الخُراسانية بأنهم العجم. وهذه فرضية لا تؤيدها رواياتنا التاريخية. ذلك أن اصطلاح أهل خُراسان، كما يستعمله المؤرخون الرواد، يعني بالدرجة الأولى القبائل العربية التي استوطنت خُراسان على غرار أهل الكوفة أو أهل البصرة أو أهل الفسطاط. وعلى هذا فإنَ الخُراسانية في الجيش العباسي كانوا في غالبيتهم عرباً. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى فإن الجيش العباسي في عصره الأول شمل فِرَقاً عربيةً أخرى غير الخُراسانية مثل اليمانية والربعية والمضرية، إضافة إلى فِرَق الأفارقة والمغاربة والزنج والموالي[٤١]. وهذا يظهر بأن العباسيين اعتمدوا في عصرهم الأول على العنصر العربي تماماً كما اعتمد عليه الأمويون!!

تناقضات

لقد تميز منهج الدكتور الباحث بالقفز من نقطةٍ إلى أخرى في عرض مادته، ثم يعود إلى النقطة الأولى ويكرِّر ذلك. وهكذا لم يستطع أن يجد طريقة لترتيب مادته بشكل منهجي ومنطقي، ولكي نستطيع الردّ عليه قمنا بمراجعة مقالتيه،

---

(٤٠) راجع: مجلة المورد، المصدر السابق، ص ٦١.

(٤١) راجع كتابنا: طبيعة الدعوة العباسية، بيروت ١٩٧٠.

وجمعنا زبدة وجهة نظره المتفرقة المتناثرة المتناقضة. وسنحاول في هذه الفقرة إبراز بعض الأمثلة على التناقضات التي وقع فيها:

أولاً- بعد أن يشكك الباحث بمنهج الطبري والروايات التي يضمها كتابه في التاريخ ويتهمه بأنه يختارها اختياراً بحيث تنسجم مع رأي السلطة العباسية، يعود فيقول(٤٢): «إنه لولا وجود الطبري لأصبح من المتعذر الكتابة بموضوعية عن ثورة الزنج!!»

ثانياً- يشكك بكتابات محمد بن الحسن بن سهل الذي كان من المقربين لصاحب الزنج، وكتب عن حركة الزنج كتاباً بعنوان (أخبار صاحب الزنج ووقائعه) ويرى أنه «تغاضى عن التحدث عن إنجازات الثورة وتطبيقاتها الاجتماعية والاقتصادية»!! ثم يعود فيصف روايات محمد بن الحسن «بالدقة والشمول في إعطاء صورة قريبة من الأحداث»(٤٣)!!

ثالثاً- يعتبر الباحث الطبري «ناطقاً رسمياً للعباسيين» ويتهم الصولي بأنه «بوق آخر من أبواق العباسيين» وتسري هذه الأحكام الاعتباطية على كل المؤرخين الرواد الآخرين حتى تنتهي سلسلة الاتهامات بالمؤرخ الذهبي. فهلاّ يدلنا السيد الباحث على من نعتمد في كتابة تاريخنا؟ ولماذا اعتمد هو على المؤرخين الذين شكك فيهم؟

رابعاً- يمتدح الباحث صاحب الزنج ويرى أنه كان «يمتلك مقدرةً سياسيةً وكفايةً عسكريةً واضحةً متمثلةً باختياره الموفّق للقواد وللأمراء الذين اعتمد عليهم» ونحن ندين السيد الباحث من أقواله حيث يتهم أحد قادة حركة الزنج علي بن أبان المهلبي بالوحشية والبربرية حيث وضع المهلّبي «في البصريين السيف فمن ناج سالم، ومن مقتول، ومن غريق، واختفى كثير من الناس في الدور والآبار»(٤٤). فأيُّ اختيارٍ موفّقٍ هذا الذي يتحدث به الباحث؟!!. وهذا الحسن بن عثمان أحد

(٤٢) راجع: مجلة المورد، المصدر السابق، ص ٤٥.

(٤٣) المصدر السابق، ص ٥٠.

(٤٤) المصدر السابق، ص ٨٦.

المقربين إلى البحراني أحد قادة حركة الزنج يروي ما فعله قادة الحركة في مقبرة بني يشكر حين قتلوا البصريين صبراً إلى أن يقول « فإني لأسمع تشهّدهم وضجيجهم وهم يُقتلون »!!. وتشير رواية في الطبري إلى أن الناس حين سمعوا خبر إلقاء القبض على سليمان بن جامع الذي اشتهر بمجازره الرهيبة في قرى البطائح « استبشروا وكثر التكبير والضجيج وأيقنوا بالفتح »[٤٥].

وهكذا فإن السيد الباحث يعترف في نهاية المطاف بالأعمال الوحشية التي ارتكبها الزنج وحلفاؤهم ولا ينكر بربريتهم، ولكنه يبرىء صاحب الزنج منها، ويتهم قواده بارتكابها. ونحن نسأل الباحث هل حصلت هذه الفضائح بعلم صاحب الزنج وهو المعروف- على حد قول الباحث نفسه- « باتصالاته المستمرة وتوجيهاته الذكية لقواده وتتبعه أخبارهم »[٤٦] أو أنه لا علم له بها؟؟!! فإذا كانت بعلمه فهو بربريٌّ متعسف، وإذا لم تكن بعلمه فهو ليس زعيماً سياسياً كما يصوره لنا؟ وأيَّ الرأيين يريد منا أن نُصدّق؟؟!!

ولعلنا نضيف إلى ذلك بأن قادة الحركة من أمثال المهلّبي وسليمان بن جامع، لم يكونوا يكترثون كثيراً بأقوال صاحب الزنج بل إنهم خالفوه في العديد من الآراء كما تشير رواياتنا التاريخية[٤٧].

خامساً- يصف السيد الباحث حركة الزنج بأنها « ثورة » ولكنه حين يتكلم عن ضعف الخلافة العباسية يرى أن هذا الضعف « ساعد الطامعين والغاصبين على أن يحقّقوا أهدافهم »[٤٨] ويضع حركة الزنج ضمن حركات الطامعين والغاصبين!! ويبدو أن الباحث لا يزال حائراً في تقويمه لحركة الزنج، ونرجو بعد كلّ الصفحات الطويلة التي كتبها أن يستقرَّ به المقام حول رأيٍ واحد.

---

(٤٥) الطبري: تاريخ، المجلد الثالث، ص ٢٠٩٢، طبعة ليدن.

(٤٦) مجلة المؤرخ العربي، العدد ٧، ص ١٢٠، بغداد ١٩٧٨.

(٤٧) راجع مثلاً: الطبري، تاريخ، المجلد الثالث، الصفحات ١٩٠٩، ١٩٦٤، ٢٠١٠، ٢٠٧٠.

(٤٨) راجع: مجلة المورد، المصدر السابق، ص ٤١.

الخاتمة

إن ما كتبه الدكتور عبد الجبار ناجي عن حركة الزنج يشوبه الضعف وينقصه التحليل والتفسير الدقيق للروايات التاريخية. بل إنه يتخبط في تفسير الروايات ويفهمها فهماً معكوساً ويحمّلها أكثر بكثير مما تحتمل. وهو بعد ذلك يتهم المؤرخين بافتقارهم إلى الدقة وكذبهم المتعمد مجاراةً للسلطة العباسية. وهكذا يسقط السيد الباحث فريسة تحيزاته غير الموضوعية، ويتخلى عن واجبه كمؤرخ حيادي ليلعب دور الخصم المعني، ولهذا السبب لا يمكن تصنيف كتاباته عن حركة الزنج إلا تحت باب الكتابات الدعائية والمحاولات التبريرية. أما الكلام المنمق عن صاحب الزنج فلا فائدة منه لأنه لا يعتمد على روايات تاريخية توثّقه.

ولا ندري إذا كان الباحث قد أدرك في نهاية المطاف أن الصورة التي قدّمها عن حركة الزنج تلتقي مع النظرة الاستشراقية التقليدية ومع التحليلات المادية التاريخية حيث يركّز بشكلٍ أساسي على سياسة العباسيين التعسفية «العنصرية» ويبرز واجهات اجتماعية واقتصادية مصطنعة ليقودنا في النهاية إلى طريق النظرة أحادية الجانب وضيّقة الأفق.

إننا نأمل أن يكون ما كتبناه عن حركة الزنج سابقاً[٤٩]، وما كتبناه الآن قد أسقط العديد من أقنعة التستر والتضليل عن وجه حركة الزنج، وقدّم صوَراً ونماذج حيّة لأكثر أساليب الحركة فظاعة وبربرية، وروى لنا قصة الجماهير العربية الممتحنة تحت نير سلطة صاحب الزنج وزمرته.

كما ونأمل أن يكون ما قدمناه إسهاماً جديداً في إثراء النقاش[٥٠] حول تلك الحركة، التي لا يزال العديد من جوانبها مجال أخذ وردّ، لما فيه المصلحة العامة وإعادة كتابة تاريخ العرب الوسيط خاصة.

---

(٤٩) راجع: المبحث الثاني عشر - القسم الأول - من كتابنا هذا (حركة الزنج وموقعها من الأصالة الثورية العربية).

(٥٠) حول هذا النقاش راجع: الدكتور نوري القيسي، حركة الزنج، مجلة (قضايا عربية) السنة الخامسة، العدد الثالث، بغداد ١٩٧٨.

آثار المؤلف المطبوعة

الكتب:

١ - The Abbasid Caliphate., Baghdad 1969.

٢ - طبيعة الدعوة العباسية، بيروت ١٩٧٠.

٣ - العباسيون الأوائل، الجزء الأول، بيروت ١٩٧٠.

٤ - العباسيون الأوائل، الجزء الثاني، دمشق ١٩٧٣.

٥ - الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية، الطبعة الأولى، بغداد ١٩٧٤. - الطبعة الثانية مزيدة ومنقّحة، بغداد ١٩٧٧.

٦ - الخليج العربي في العصور الاسلامية، دار القلم، دبي ١٩٨٠

٧ - Abbasiyat.., Baghdad 1976.

٨ - العلاقات العربية الأمريكية في الخليج العربي، ترجمة المؤلف، ١٩٧٧.

٩ - بحوث في التاريخ العباسي، بيروت ١٩٧٨.

١٠ - مقدّمة في دراسة مصادر التاريخ العُماني، اتحاد المؤرخين العرب، بغداد ١٩٧٩.

١١ - التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين (دراسات نقدية في تفسير التاريخ) - هذا الكتاب - بيروت ١٩٨٠.

المقالات

أولاً: في التاريخ العباسي:

١ - Harun al-Rashid, Encyclopeadia of Islam, 2nd. ed. 1967.

٢ - Ibn al-Natth, Encyclopeadia of Islam, 2nd. ed. 1967.

٣ - Ibrahim al-Imam, Encyclopeadia of Islam, 2nd. ed. 1967.

٤ - The Barmacides, Encyclopeadia Britanica, 2nd. ed. 1973-1974.

٥ - الجذور التاريخيّة لادعاء العباسيين بالخلافة، مجلّة كلّية الدراسات الإسلامية، بغداد ١٩٦٧/١٩٦٨.

٦ - وزراء عباسيون: يعقوب بن داوود، وزير الخليفة المهدي، مجلّة كلّية الآداب، بغداد ١٩٦٨.

٧ - موقف المعتزلة من العباسيين الأوائل، مجلّة الأقلام، بغداد ٩٦٨

٨ - عبد الجبار الأزدي، صاحب شرطة المنصور، مجلّة الشرطة، بغداد ١٩٦٨.

٩ - خصائص حكم المنصور كما تعكسه وصيّته السياسية لوليّ عهده المهدي، مجلّة الرسالة الإسلامية، الأعداد ٦، ٧، ٨، بغداد. أيضاً: مجلّة الجداول، العدد الأول.

١٠ - نصوص تاريخيّة ساعد اكتشافها على إعادة تقويم الثورة العباسية، مجلّة كلّية الآداب بجامعة الرياض ١٩٦٩.

١١ - تقويم جديد للثورة العباسية، مجلّة جمعية التاريخ والآثار بالرياض ١٩٦٩.

١٢ - نظرة جديدة إلى علاقة التُرك بالخلافة العباسية، مجلّة المكتبة، العدد ٦٥، بغداد ١٩٦٨.

١٣ - الرسائل المتبادلة بين الخليفة المنصور والثائر محمد النفس الزكيّة، مجلّة العرب، المجلّد الخامس، ١٩٦٩.

١٤ - الجيش العباسي، مجلّة الشرطة، العدد ١٣، بغداد ١٩٦٩.

١٥ - من حركات المعارضة الإيرانية في العصر العباسي: حركة المقنّع الخُراساني، مجلّة الجمعية التاريخيّة العراقية، العدد الأول، بغداد ١٩٧٠.

١٦ - ألقاب الخلفاء العباسيين الأوائل ودلالاتها الدينية السياسية، مجلّة كلّية الآداب، العدد ١٣، بغداد ١٩٧٠.

١٧ - من مظاهر النظام القضائي في العصر العباسي، مجلّة الشرطة، العدد ١٧ - ١٨، بغداد ١٩٧٠.

١٨ - من ألقاب الخلفاء العباسيين: خليفة الله. ظل الله. مجلّة الجامعة المستنصرية، العدد الثاني، بغداد ١٩٧١.
١٩ - الثورة العباسية... ثورة عربية، مجلّة الشرطة، العدد ١٩ - ٢٠، بغداد ١٩٧١.
٢٠ - الألوان ودلالاتها السياسية في العصر العباسي الأول، مجلّة كلّية الآداب، العدد ١٤، بغداد ١٩٧١.
٢١ - منعطفات مهمة في التاريخ العباسي، مجلّة الرسالة الإسلامية، العدد ٣٩ - ٤٠، بغداد ١٩٧١.
٢٢ - ثائر من أجل العرب: نصر بن شبث العقيلي، مجلّة العرب، المجلّد السابع، ١٩٧١.
٢٣ - نظرات في سياسة الخليفة العباسي المتوكل، مجلّة الجمعية التاريخيّة العراقية، العدد الثاني، بغداد ١٩٧٢.
٢٤ - سياسة المأمون تجاه العلويين: القسم الأول، مجلّة الجامعة المستنصرية، العدد الثالث، بغداد ١٩٧٢.
٢٥ - سياسة المأمون تجاه العلويين: القسم الثاني، مجلّة كلّية الآداب، العدد الأول، بغداد ١٩٧٣.
٢٦ - ملامح من تاريخ العراق في العصر العباسي الأول، مجلّة بين النهرين، بغداد ١٩٧٤.
٢٧ - عبد الله بن المقفّع في تخليط المؤرخين، مجلّة المورد، بغداد ١٩٧٤.
٢٨ - الرسائل المتبادلة بين الخليفة الرشيد والثائر حمزة الخارجي، مجلّة الجمعية التاريخيّة العراقية، بغداد ١٩٧٤.
٢٩ - حُنين بن إسحق العبادي والسلطة العباسية، مجلّة المؤتمر الدولي لمهرجان أفرام - حُنين، بغداد ١٩٧٤.
٣٠ - من تاريخ المدن العربية: موقف الموصل من الخلافة العباسية ١٣٢ - ٢٠٠ هـ، مجلّة آداب الرافدين، بغداد.
٣١ - وزراء عباسيون: الفضل بن الربيع، مجلّة كلّية الآداب، بغداد ١٩٧٦.

٣٢ - زندقة بشار بن برد، مجلّة المورد، بغداد ١٩٧٦.

٣٣ - كتاب التازيخ المنسوب لديونيسيوس التلمحري، مجلّة بين النهرين، بغداد ١٩٧٦.

٣٤ - آراء خاطئة في تفسير التاريخ العربي، جريدة الثورة العراقية، بغداد ١٩٧٧.

٣٥ - Some Aspects of the Religious Policy of the Caliphal-Mahdi., Summer 1974.

٣٦ - Some Remarks of the Treatment of Ahl al-Dhimma by the Early Abbasids., J. of the Syriac Academy, Baghdad 1975.

٣٧ - A New Assessment of the Reign of Harun al-Rashid., U.N.E.S.C.O.

٣٨ - Some Observations of the Reign of al-Mahdi., J. of the Arab Historian, Baghdad 1977.

٣٩ - Some Aspects of the Relation Between the Abbasids and the Husayrid Branch of the Alids., Arabica 1975.

٤٠ - The Composition of Abbasid Support in the Early Abbasid Period., B.C.A. 1968.

٤١ - Politics and the Problem of Succession in the Early Abbasid Period., B.C.A. 1974.

ثانياً: في تاريخ الخليج العربي

١ - ببليوغرافيا في تاريخ عُمان، مجلّة المورد، بغداد ١٩٧٥.

٢ - ملامح من تاريخ حركة الخوارج الإباضية كما تكشفها مخطوطة الأزكوي، مجلّة المؤرخ العربي، بغداد ١٩٧٥.

٣ - عوامل تدهور وسقوط الإمامة الإباضية الثانية بعُمان سنة ٢٨٠ هـ، مجلّة كلّية الآداب (اليوبيل الفضي) بغداد.

٤ - مصادر التاريخ المحلّي لإقليم عُمان، المؤتمر الدولي حول مصادر شبه جزيرة العرب المنعقد بالرياض ١٩٧٧.

ثالثاً: فلسطينيات

١ - الأسس التاريخيّة والتعبوية لانتصار صلاح الدين في معركة حطين عام ١١٨٧ م، مجلّة مركز الدراسات الفلسطينية، العدد الأول، بغداد ١٩٧١.

٢ - آراء ابن خلدون في اليهود واليهودية، مجلّة مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد ١٩٧٣.

٣ - الوزير الفاطمي يعقوب بن كلس اليهودي، مجلّة مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد ١٩٧٣.

٤ - لمحات تاريخيّة عن أحوال اليهود في العصر العباسي، مجلّة مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد ١٩٧٣.

٥ - فلسطين والعلاقات بين المشرق والمغرب في العصر العباسي (مقدّمة كتاب دراسات في تاريخ فلسطين في العصور الوسطى لبارتولد، ترجمة عزيز حداد، إشراف وتوضيح وتقديم المؤلف، من منشورات مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد ١٩٧٣.

٦ - لمحات من تاريخ فلسطين في العهد العثماني، مجلّة مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد ١٩٧٥.

٧ - توينبي وفلسطين، مجلّة مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد ١٩٧٦.

رابعاً: في التاريخ الأموي

١ - سقوط الأمويين بين التفسير التقليدي والتحليل الحديث، مجلّة الرسالة الإسلامية، بغداد ١٩٧٢.

خامساً: في التاريخ الحديث

١ - نحن بحاجة إلى نظرة جديدة في دراسة تاريخ العراق الحديث، جريدة الصحافة، العدد ٢٢، بغداد ١٩٧١.

٢ - ليحذر العرب خطة المراحل: جزر الخليج من الاستعمار إلى الاحتلال، جريدة الصحافة، العدد ٣٤، بغداد ١٩٧١.

٣ - حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق، جريدة الجمهورية، بغداد ١٩٧٣.

٤ - سُبل تطوير البحث العلمي في العراق... تقرير قُدّمَ خلال الندوة العلمية لتطوير مؤسسة البحث العلمي العراقية في تموز ١٩٧٣.

٥ - Toynbee and the Rights of the Arabs of Palastine., J. of the Arab Historian, 1977.

(بحث قُدّمَ لمهرجان العالَم الإسلامي بلندن ١٩٧٥).

٦ - العلاقات العربية الأمريكية في الخليج العربي، تأليف اميل نخله. ترجمة: فاروق عمر، منشورات مركز دراسات الخليج العربي - جامعة البصرة ١٩٧٧.

سادساً: في نقد الكتب

١ - تاريخ خليفة بن خيّاط، مجلّة المكتبة، العدد ٦٢، بغداد ١٩٦٨.- مجلّة الأقلام، بغداد ١٩٧٦.

٢ - تاريخ الموصل للأزدي، مجلّة المكتبة، العدد ٦٤، بغداد ١٩٦٨.

٣ - كتاب الزندقة والشعوبية لسميرة الليثي، مجلّة العرب، المجلّد الرابع، الجزء ١٢، بغداد ١٩٧٠.

٤ - بريطانيا والعراق حتى عام ١٩٤١: دراسة في التاريخ الدولي والتوسّع الاستعماري، للدكتور زكي صالح، جريدة الصحافة، العدد ٢٠، بغداد ١٩٧١.

٥ - الحركة العمالية في إسرائيل لولتر بروس، مجلّة مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد ١٩٧١.

The Labour Movement in Israel., by Walter Preuss, Jerusalem 1965.

٦ - العلاقات السياسية والحضارية بين العرب واليهود في العصور القديمة والإسلامية، للدكتور علي الخربوطلي، مجلّة مركز الدراسات الفلسطينية، العدد ٢، بغداد ١٩٧٢

فهرست الكتاب

الموضوع	الصفحة

رقم الايداع في المكتبة الوطنية ببغداد ١٣٠٧ لسنة ١٩٨٥

الدكتور فاروق عمر

- المؤلف مؤرخ ، ودبلوماسي ، وأستاذ جامعي .
- عمل مديراً للدراسات الاجتماعية والأدبية بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، وعُيّن سفيراً في وزارة الخارجية .
- يشغل في الوقت الحاضر منصب رئيس قسم التاريخ بكلية الآداب ـ جامعة بغداد .
- له عدة مؤلفات وبحوث ودراسات في التاريخ الإسلامي . كما شارك بعدة مقالات في دائرة المعارف الإسلامية ، ودائرة المعارف البريطانية ، والموسوعة الفلسطينية .

التاريخ الإسلامي
وفكر القرن العشرين

يرى واضع هذه البحوث والدراسات في مختلف نواحي التاريخ العربي الاسلامي ، المؤرخ المعروف الدكتور فاروق عمر ، أن الدراسات التاريخية عندنا ما تزال تُعاني ممن يعتقد «بالأطُر المُسبقة» وممن «يُقلّد» . ولذلك فهو يعتبر بحوثه هذه دعوةً الى قراءةٍ جديدةٍ للنصوصِ التاريخيةِ القديمةِ تتجنب التقليدية وتُسقطُها ، كما تُجابهُ النظرة المسبقة لأولئك الذين حاولوا تطبيقَ التفسير المادّي للتاريخ ؛ فكان همّهم أن يجعلوا من «أسلوب الإنتاج» و«صراع الطبقات» أساساً لظهور الحركات والمنعطفاتِ التاريخيّةِ في الشرق العربي الإسلامي . من هنا تجيء ضرورة اعادة النظر في النصوصِ التي جرت قراءتها في ظل أحد المنهجَين السالفي الذكر .

ان تاريخنا يظهر بوجهٍ جديدٍ منذ بدأ باحثون جادونَ من أبناء أمتنا يعاودون دراسته وكتابته ، دون أفكار أو عقائد مسبقة ، وفي ظل إيمانٍ عميقٍ بوحدة هذا التاريخ واستمراره ومنطقيته ووظيفة في واقع الحاضر وآمال المستقبل . والدكتور فاروق عمر في دراساته المجموعة هذه ، يضع نفسه ـ شأنه دائماً ـ في مصاف هؤلاء ، عندما يدرس من جديد ، قضايا مثل : «**حركة الخوارج**» و«**الزندقة**» و«**الشعوبية**» و«**البابكيّة**» و«**القرامطة**» و«**ثورة الزنج**» وغيرها .. منحياً كل ذلك الركام من التفسيرات التي تتعسف في التعامل مع النص التاريخي مُثبّتاً الدعائم الأولى لرؤيةٍ تاريخيةٍ جديدةٍ تماماً عن تاريخنا ، وبالتالي عن حاضرنا ومستقبلنا .

حقاً .. إنه كتاب جدير بالقراءة والمناقشة .

سعر النسخة (٣٥٠٠)